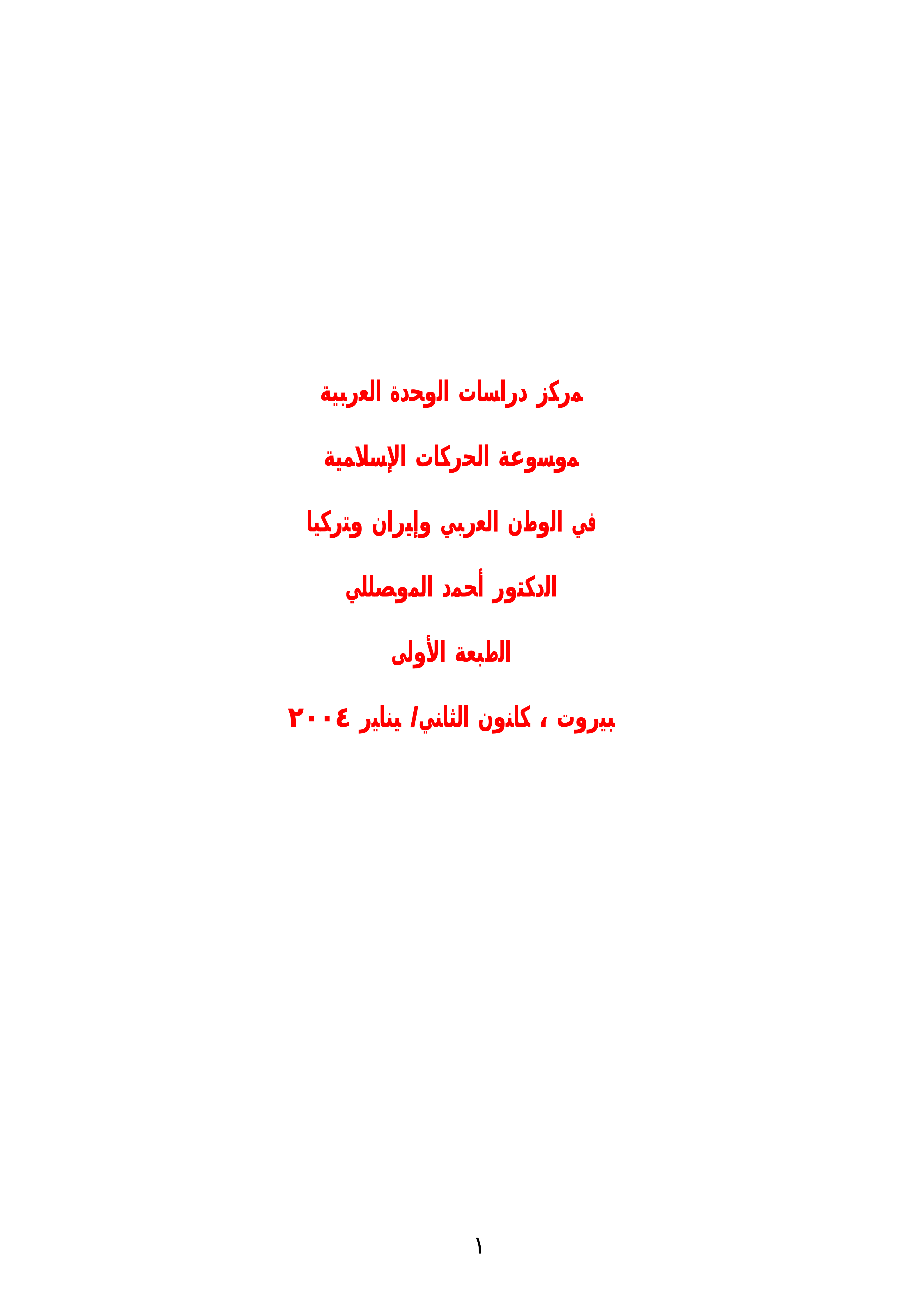


مركز دراسات الوحدة العربية

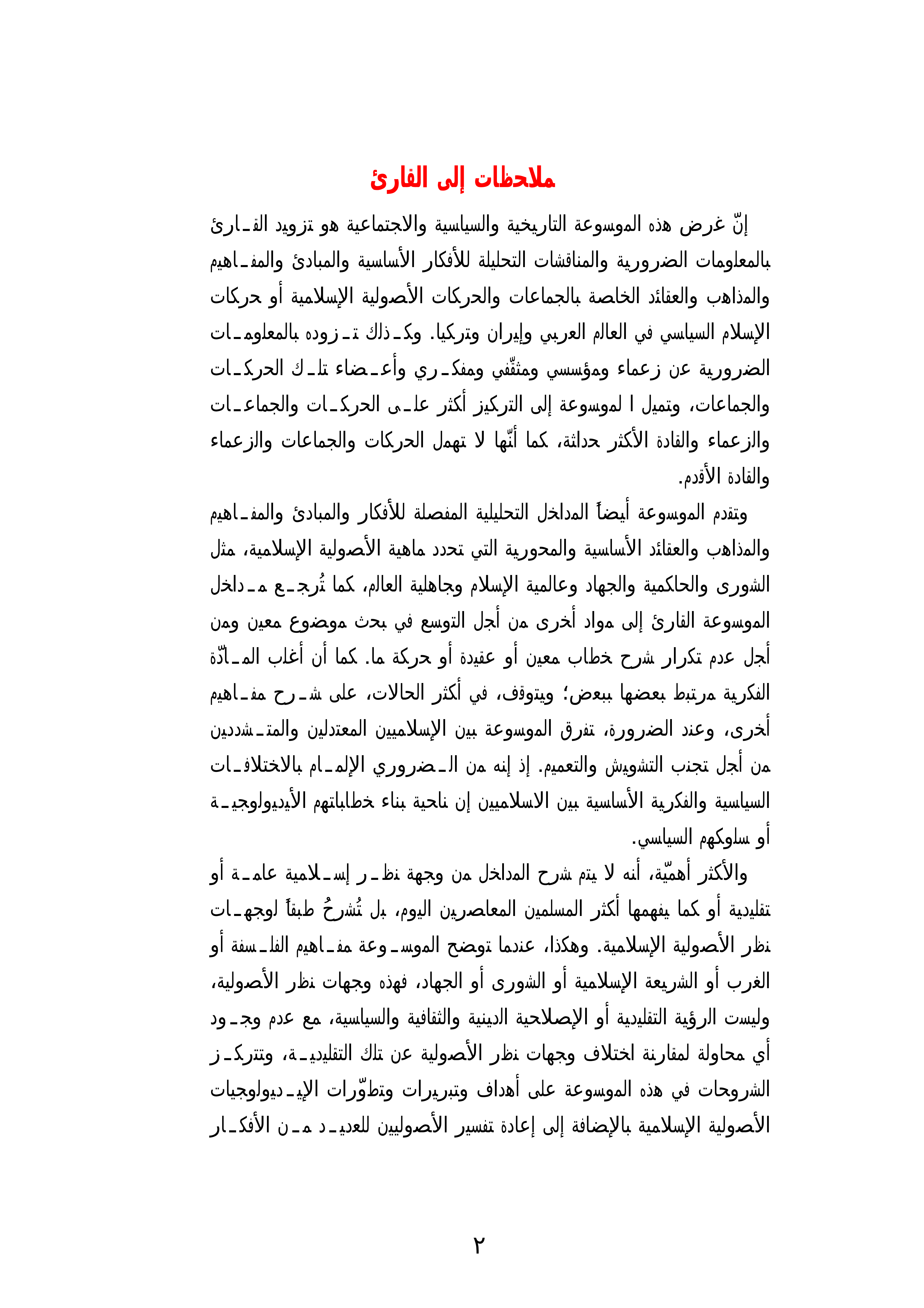
موسوعة الحركات الإسلامية

في الوطن العربي وإيران وتركيا

الدكتور أحمد الموصللي

الطبعة الأولى

بيروت ، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤



ملاحظات إلى القارئ

إنّ غرض هذه الموسوعة التاريخية والسياسية والاجتماعية هو تزويد القارئ بالمعلومات الضرورية والمناقشات التحليلة للأفكار الأساسية والمبادئ والمفاهيم والمذاهب والعقائد الخاصة بالجماعات والحركات الأصولية الإسلامية أو حركات الإسلام السياسي في العالم العربي وإيران وتركيا. وكذلك تزوده بالمعلومات الضرورية عن زعماء ومؤسسي ومثقّفي ومفكري وأعضاء تلك الحركات والجماعات، وتميل الموسوعة إلى التركيز أكثر على الحركات والجماعات والزعماء والقادة الأكثر حداثة، كما أنّها لا تهمل الحركات والجماعات والزعماء والقادة الأقدم.

وتقدم الموسوعة أيضاً المداخل التحليلية المفصلة للأفكار والمبادئ والمفاهيم والمذاهب والعقائد الأساسية والمحورية التي تحدد ماهية الأصولية الإسلامية، مثل الشورى والحاكمية والجهاد وعالمية الإسلام وجاهلية العالم، كما تُرجِع مداخل الموسوعة القارئ إلى مواد أخرى من أجل التوسع في بحث موضوع معين ومن أجل عدم تكرار شرح خطاب معين أو عقيدة أو حركة ما. كما أن أغلب المادّة الفكرية مرتبط بعضها ببعض؛ ويتوقف، في أكثر الحالات، على شرح مفاهيم أخرى، وعند الضرورة، تفرق الموسوعة بين الإسلاميين المعتدلين والمتشددين من أجل تجنب التشويش والتعميم. إذ إنه من الضروري الإلمام بالاختلافات السياسية والفكرية الأساسية بين الاسلاميين إن ناحية بناء خطاباتهم الأيديولوجية أو سلوكهم السياسي.

والأكثر أهمّية، أنه لا يتم شرح المداخل من وجهة نظر إسلامية عامة أو تقليدية أو كما يفهمها أكثر المسلمين المعاصرين اليوم، بل تُشرحُ طبقاً لوجهات نظر الأصولية الإسلامية. وهكذا، عندما توضح الموسوعة مفاهيم الفلسفة أو الغرب أو الشريعة الإسلامية أو الشورى أو الجهاد، فهذه وجهات نظر الأصولية، وليست الرؤية التقليدية أو الإصلاحية الدينية والثقافية والسياسية، مع عدم وجود أي محاولة لمقارنة اختلاف وجهات نظر الأصولية عن تلك التقليدية، وتتركز الشروحات في هذه الموسوعة على أهداف وتبريرات وتطوّرات الإيديولوجيات الأصولية الإسلامية بالإضافة إلى إعادة تفسير الأصوليين للعديد من الأفكار

كالحرية أو الأعمال كالثورة، لذا، تغطّي الموسوعة كلّ الأفكار والمبادئ والمجالات التي تميّز الأصولية الإسلامية عن الأطروحات الإسلامية الحديثة الأخرى مثل الإصلاحية والتحديثية.

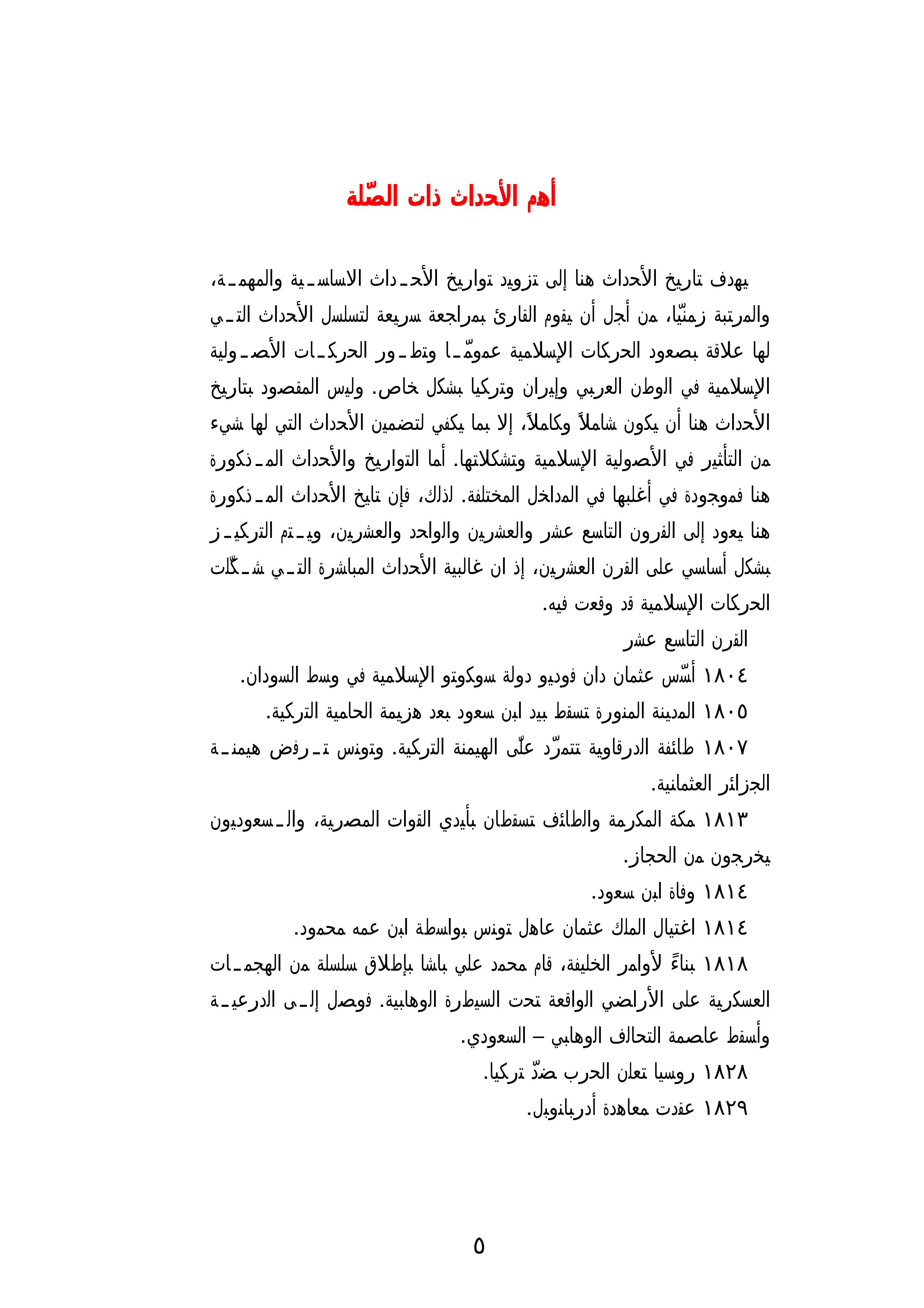
علاوةً على ذلك، يمكن اعتبار بعض المداخل غير "أصولية" تماماً لكنها مشمولة في الموسوعة بسبب صلتها بالأصولية الإسلامية أو أهميتها. مثل هذه المداخل تتضمّن، على سبيل المثال، نصر حامد أبو زيد وسلمان رشدي. بعض المداخل الأخرى لا تتعلّق بالبلدان العربية أو إيران أو تركيا لكنها مشمولة في الموسوعة بسبب تأثيرها في حركات الأصولية الإسلامية في هذه البلدان، مثل هذه المداخل تتضمّن، على سبيل المثال، أبو الأعلى المودودي، المفكّر والناشط الأصولي الباكستاني البارز.

إن جميع المداخل مرتبة حسب الأبجدية العربية، ولا تدخل أل التعريف في هذا الترتيب. على سبيل المثال، للبحث عن جمال الدين الأفغاني، يجب أن يُبحث عن الاسم تحت (أفغاني) بحسب الترتيب الهجائي. كما أن قائمة المراجع قسمت إلى قائمة للمراجع العربية، وأخرى للمراجع الأجنبية واعتمد في القائمتين الترتيب الهجائي تيسيراً للطلاب.

ومن ناحية المساحة التي تحتلها المداخل حول الحركات والجماعات والزعماء والمفكّرين، فإنها تتفاوت من مدخل إلى آخر، وهكذا، فالحركات الإسلامية الرئيسية، مثل الاخوان المسلمين، وحزب ا ، والجبهة الإسلامية للإنقاذ، ومفكّرين وزعماء أصوليين رئيسيين مثل حسن البنا، وسّيد قطب، والإمام الخميني، وحسن الترابي يحتلون مساحات أكبر تتراوح بين بضع فقرات وبضع صفحات. أما المداخل التي تتكلم عن الجماعات والحركات الصغيرة، مثل حركة أمل الإسلامية أو العمائم السوداء أو التي ليست لها أهمية سياسية وثقافية كبيرة أو الزعماء أو المفكرين الأقل أهمية فيحتلون مساحات أقل، تقتصر على بضعة سطور وإلى القليل من الفقرات.

وتتضمّن الموسوعة تقريباً كلّ الشخصيات الرئيسية والثانوية للحركات الإسلامية بالإضافة إلى الأصوليين المستقلين المهمين. وتتضمّن الحركات والجماعات منظمات شرعية وغير شرعية ومشهورة وغامضة، والتي تتراوح في

ا لحجم من بضعة أفراد إلى آلاف من الأتباع. وقد بذل جهد خاصّ لربط المداخل ذات العلاقة ببعضها ببعض لكي يتمكن القارئ من تشكيل صورة أكثـر شـمولية للمادة التي تراجع. وضعت علامة (*) للدلالة علـى أن الحركـة أو الاسـم أو المفهوم الذي يسبق هذه الإشارة له مدخل خاص، كما وضـعت علامـة (**) للدلالة على أن الحركات أو الأسماء أو المفاهيم التي تسبق هذه الإشارة لها مداخل خاصة أيضاً. كما أن عناونين المداخل التي لها علاقة بموضوع معين تذكر فـي خاتمة المدخل تحت عبارة راجع أيضاً ، وهي مرتبة بحسب أهميتها بالنسبة إلـى المدخل الذي هو قيد الدرس.



أهم الأحداث ذات الصّلة

يهدف تاريخ الأحداث هنا إلى تزويد تواريخ الأحـداث الاساسـية والمهمـة، والمرتبة زمنيّا، من أجل أن يقوم القارئ بمراجعة سريعة لتسلسل الأحداث التـي لها علاقة بصعود الحركات الإسلامية عمومّـا وتطـور الحركـات الأصـولية الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا بشكل خاص. وليس المقصود بتاريخ الأحداث هنا أن يكون شاملاً وكاملاً، إلا بما يكفي لتضمين الأحداث التي لها شيء من التأثير في الأصولية الإسلامية وتشكلاتها. أما التواريخ والأحداث المـذكورة هنا فموجودة في أغلبها في المداخل المختلفة. لذاك، فإن تايخ الأحداث المـذكورة هنا يعود إلى القرون التاسع عشر والعشرين والواحد والعشرين، ويـتم التركيـز بشكل أساسي على القرن العشرين، إذ ان غالبية الأحداث المباشرة التـي شـكّلت الحركات الإسلامية قد وقعت فيه.

القرن التاسع عشر

١٨٠٤ أسّس عثمان دان فوديو دولة سوكوتو الإسلامية في وسط السودان.

١٨٠٥ المدينة المنورة تسقط بيد ابن سعود بعد هزيمة الحامية التركية.

١٨٠٧ طائفة الدرقاوية تتمرّد علّى الهيمنة التركية. وتونس تـرفض هيمنـة الجزائر العثمانية.

١٨١٣ مكة المكرمة والطائف تسقطان بأيدي القوات المصرية، والـسعوديون يخرجون من الحجاز.

١٨١٤ وفاة ابن سعود.

١٨١٤ اغتيال الملك عثمان عاهل تونس بواسطة ابن عمه محمود.

١٨١٨ بناءً لأوامر الخليفة، قام محمد علي باشا بإطلاق سلسلة من الهجمـات العسكرية على الأراضي الواقعة تحت السيطرة الوهابية. فوصل إلـى الدرعيـة وأسقط عاصمة التحالف الوهابي – السعودي.

١٨٢٨ روسيا تعلن الحرب ضدّ تركيا.

١٨٢٩ عقدت معاهدة أدربانوبل.

١٨٣٠ قوة فرنسية تنزل قرب الجزائر العاصمة، فتحتل الجزائر وتنهي الحكم التركي.

١٨٣٢ هزيمة الأتراك في معركة قونية على أيدي القوات المصرية.

١٨٣٤ تم الاعتراف بالأمير عبد القادر حاكماً للمنطقة التي يسيطر عليها في الجزائر من قبل الفرنسيين.

١٨٣٩ المصريون يهزمون تركيا لصالح العثمانيين في معركة نصيبين.

١٨٤٠ تحالف القوى الأوربية يجبر مصر على ترك سوريا، والبريطانيون يحتلون عدن.

١٨٤٢ الأمير عبد القادر يطرد من الجزائر بواسطة الفرنسيين، فيذهب إلى المغرب.

١٨٤٧ استسلام عبد القادر للقوات الفرنسية، لكن فرنسا تنكث بوعدها وترسله أسيراً إلى فرنسا.

١٨٤٩ وفاة محمد علي باشا.

١٨٥٠ علي بن محمد (الباب) يعتقل وينفذ فيه حكم الإعدام من جانب الحكومة الإيرانية.

١٨٥٢ إطلاق الأمير عبد القادر من قبل نابليون الثالث، واستقراره في تركيا.

١٨٦٩ جمال الدين الأفغاني المنفي من أفغانستان يتوجّه إلى مصر.

١٨٧١ تونس تقر بهيمنة تركيا.

١٨٧٦ بريطانيا تشتري أسهم الخديوي إسماعيل في قناة السويس، فتتمكّن من التدخل في الشؤون المصرية.

١٨٧٨ تركيا تسلّم قبرص إلى بريطانيا، وأدريانوبل تسقط تحت السيطرة الروسية.

١٨٧٩ نفي جمال الدين الأفغاني من مصر. وبعد عقد معاهدة برلين، تركيا تخسر معظم أراضيها في أوروبا.

١٨٨١ فرنسا تحتل تونس، والباي يقر بسيادة فرنسا كنتيجة لمعاهدة باردو. ومحمد أحمد يعلن نفسه المهدي في السودان.

١٨٨٢ مصر وُضعت تحت الاحتلال البريطاني.



١٨٨٣ وفاة الأمير عبد القادر في دمشق. وجمال الدين الأفغاني يبعد من مصر ويستقر في باريس.

١٨٨٥ محمد أحمد يعلن حكومة السودان حكومةً حرةً. المهدي يموت بعد خمسة أشهر من احتلال الخرطوم.

١٨٨٧ محمد عبده يطرد من مصر، فينضم إلى جمال الدين الأفغاني في باريس، ويصدران معاً مجلة العروة الوثقى.

١٨٩٥ ميرزا غلام أحمد من قاديان يدّعي النبوة.

١٨٩٧ تم تأسيس المنظمة الصهيونية العالمية في بازل، سويسرا.

١٨٩٩ دولة المهدي تنهار، والبريطانيون يتشاركون مع المصريين في احتلال السودان.

١٨٩٩ محمد عبده يصبح مفتي الديار المصرية.

القرن العشرون

١٩٠١ عبد العزيز يدخل الرياض، والعائلة السعودية تستعيد السلطة فيتم لها السيطرة على أقاليم نجد، والحجاز، ومكة المكرمة، والمدينة، وجدة.

القوات الفرنسية تحتل المغرب بالتدريج.

١٩٠٣ مجتمع الجامعة الإسلامية في لندن يؤسسه عبد ا السهروردي.

١٩٠٤ المغرب تصبح محميّة فرنسية.

١٩٠٥ بدء الحركة السلفية في باريس.

١٩٠٦ نشر الدستور الإيراني.

١٩٠٧ حركة تركيا الفتاة تبدأ في تركيا.

١٩١٢ حركة الإصلاح المحمدية تبدأ في أندونيسيا.

١٩١٤ تحت الحكم العثماني، تم تشكيل جمعيات قومية عربية سرية. بدء الحرب العالمية الأولى.

١٩١٦ العرب يطلقون ثورتهم ضدّ الإمبراطورية العثمانية بتحريض من البريطانيين الذين وعدوا العرب بمملكة عربية. بدء الثورة العربية ضدّ الحكم العثماني. إتّفاقية سايكس بيكو تقسم الشرق الأوسط إلى دوائر نفوذ بريطانية وفرنسية.

١٩١٧ الحكومة البريطانية تعلن وعد بلفور الذي ينص على أنّ فلسطين ستكون وطناً قومياً لليهود.

- لورانس العرب يقود الهجمات على سكة حديد الحجاز.

١٩١٨ البريطانيون وحلفاؤهم من العرب يهزمون العثمانيين. بريطانيا تقطع أوصال الامبراطورية العثمانية وتحتل فلسطين، وتبدأ على الفور حملة هجرة اليهود الأوروبيين إلى فلسطين. في ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر، تم توقيع الهدنة مع العثمانيين. وفي ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر، تنتهي الحرب العالمية الأولى. سوريا تصبح محميةّ فرنسية.

١٩٢١ عبد ا بن حسين يصبح ملك شرق الأردن، وفيصل بن حسين يصبح ملكاً على العراق.

١٩٢٢ مصطفى كمال أتاتورك يلغي السلطنة العثمانية.

١٩٢٣ في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر، أعلنت جمهورية تركيا، ومصطفى كمال انتخب أول رئيس للجمهورية.

١٩٢٤ إلغاء الخلافة العثمانية. عبد العزيز بن سعود يفتح مكة المكرمة والمدينة ويوحّد نجد والحجاز.

١٩٢٥ رضا خان يستولي على الحكم في فارس ويؤسس لسلالة بهلوي. بديع الزمان سعيد النورسي يعتقل وينفي إلى قرية نائية في تركيا.

١٩٢٦ عبد العزيز ينصب نفسه ملكًا على نجد والحجاز.

١٩٢٧ وفاة سعد زغلول، الزعيم القومي المصري، تأسيس جميعة الشبان المسلمين في مصر.

١٩٢٨ إعلان تركيا دولة علمانية. حسن البنا ينشئ الإخوان المسلمين في مصر.

١٩٣٢ عصبة الأمم تمنح العراق استقلاله.

١٩٣٤ بدء الحرب بين الملك عبد العزيز والإمام اليمني يحيى.

١٩٣٥ الإخوان المسلمون في سوريا يظهرون بعدما عاد بعض الطلاب السوريين من مصر وأسّسوا عدة فروع في المدن المختلفة. تأسيس الجهاز السري للاخوان المسلمين في مصر.

١٩٣٦ أدت الهجرة اليهودية المتزايدة إلى اقتتال عربـي – يهـودي واسـع الانتشار في فلسطين.

تأسيس جمعية النساء المسلمات، الفرع النسائي للإخوان المسلمين، في مصر.

١٩٣٩ بدء الحرب العالمية الثانية.

١٩٤٠ تأسيس جميعة فدائيّ إسلام في إيران.

١٩٤١ قوات بريطانية وروسية تغزو إيران وتجبر رضا شاه علـى التنـازل لمصلحة ابنه محمد رضا.

مصطفى السباعي يؤسس شباب محمد في سوريا.

١٩٤٣ بدء الحملة الصهيونية العنيفة في فلسطين.

١٩٤٥ نهاية الحرب العالمية الثانية.

١٩٤٦ الأردن ولبنان وسوريا تحصل على الاستقلال من بريطانيا وفرنـسا. تأسيس الإخوان المسلمين في الأردن.

- تأسيس الإخوان المسلمين في فلسطين. خروج الاخوان المسلمين في سوريا إلى العلن. تأسيس حركة التحرير الإسلامية في السودان.

١٩٤٧ قيام دولة باكستان في منطقة الأغلبية المسلمة في الهند.

١٩٤٨ قيام دولة إسرائيل. الجيوش العربية تخوض الحرب مع إسرائيل. مئات الآلاف من الفلسطينيين يجبرون على الخروج من فلسطين بفعل الضغط العسكري للمجموعات الإرهابية اليهودية مثل الإرغون، وليفي، والهاغانا.

الاخوان المسلمون يعقدون المؤتمر الأول للأممية الإسلامية في مكة المكرمـة أثناء الحجّ.

١٩٤٩ اغتيال حسن البنا، زعيم الإخوان المسلمين.

١٩٥١ ليبيا تصبح دولة مـستقلة. أغـسطس / آب، الحـزب الـديمقراطي الإسلامي أسّس في تركيا من قبل رفعت أتيلهان.

انعقاد المؤتمر المؤيد للجامعة الإسلامية في كراتشي.

١٩٥٢ الملك فاروق، عاهل مصر، أجبر على التخلي عـن العـرش. وقيـام الثورة الوطنية للضبّاط الأحرار، بقيادة البكباشي جمال عبد الناصـر، وخـروج جماعة عباد الرحمن في لبنان إلى العلن.

تأسيس تقي الدين النبهاني لحزب التحرير الإسلامي في فلسطين.

١٩٥٣ وفاة الملك عبد العزيز، وكالة الاستخبارات المركزية تساعد في الانقلاب العسكري ضدّ الدّكتور محمد مصدق وتعيد شاه إيران إلى الحكم.

انعقاد المؤتمر المؤيد للجامعة الإسلامية في القدس.

١٩٥٤ محاولة اغتيال جمال عبد الناصر بينما كان يخطب في حشد في الاسكندرية أدّت إلى توقيف آلاف من الإخوان المسلمين.

حل الإخوان المسلمين في مصر.

بداية حرب التحرير ضدّ الفرنسيين في الجزائر.

١٩٥٦ حل جمعية العلماء المسلمين في الجزائر.

المغرب تصبح دولة مستقلة.

تونس تصبح دولة مستقلة.

١٩٥٧ خلع باي تونس، والحبيب بورقيبة يصبح رئيساً للجمهورية انعقاد المؤتمر المؤيد للجماعة الإسلامية في لاهور، باكستان.

١٩٥٨ في ١٤ يوليو/ تموز، قاد الفريق عبد الكريم قاسم انقلاباً ضدّ الملك فيصل الثّاني ورئيس الوزراء، نوري السعيد، اللذين أعدما، وأصبح العراق جمهوريةً. انتفاضة من جانب المسلمين في لبنان انتهت بنزول جنود البحرية الأمريكية في بيروت.

١٩٦٠ أسس مهدي بازرجان ومحمود طالقاني حركة تحرير إيران.

١٩٦٢ الجزائر تصبح دولة مستقلة. وفاة إمام الزيدية أحمد حميد الدين في اليمن. ولي العهد الأمير البدر يخلفه ويتخذ لقب الإمام المنصور با محمد. قيام الثورة باليمن على حكم الإمامة وتدخل المصريين لمساعدة الثوار.

١٩٦٤ تأسيس منظمة العمل الإسلامي في كربلاء، العراق. إبعاد آية ا الخميني من إيران. حل جمعية النساء المسلمات في مصر. فتحي يكن وآخرون يؤسسون الجماعة الإسلامية في لبنان. حسن الترابي يؤسس جبهة الميثاق الإسلامي في السودان.

١٩٦٥ تأسيس مجاهدي خلق في إيران. محمد محمود الزبيري يؤسس حزب ا في اليمن ويقتل في السنة نفسها.

١٩٦٦ إعدام سيد قطب مع آخرين في مصر.

١٩٦٧ عبد الكريم الخطيب يؤسس الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية في المغرب.

٥-١١ حزيران/ يونيو، حرب الجيوش العربية في مصر والأردن وسوريا ضد اسرائيل، إسرائيل تسيطر على الضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى القدس الشرقية، وسيناء، ومرتفعات الجولان.

١٩٦٨ تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في العراق. المغاوير الإسرائيليون يفجرون ١٣ طائرة في مطار بيروت. إسرائيل تبرر الهجوم باعتباره عملاً انتقامياً على هجوم الفدائيين الفلسطينيّين في أثينا. اختطاف فدائيون من منظمة التحرير الفلسطينية طائرة لشركة الطيران الإسرائيلية، العال. تأسيس الاتحاد الإسلامي الدولي لمنظمات الطلبة أثناء الحجّ إلى مكة المكرمة.

١٩٦٩ آب/ أغسطس ٢٩، اختطاف طائرة تي دبليو أي ٨٤٠ من إسرائيل إلى إيطاليا.

خلع الملك إدريس السنوسي عاهل ليبيا بانقلاب بقيادة العقيد معمر القذافي.

تأسيس عبد الكريم مطيع منظمة الشبيبة الإسلامية في المغرب.

تأسيس شكري مصطفى لجماعة المسلمين، أو جماعة التكفير والهجرة، في مصر.

١٩٧٠ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر في مصر. تأسيس جمعية الحفاظ على القرآن في تونس.

تأسيس نجم الدين أربكان لحزب النظام الوطني في تركيا. تأسيس عبد العزيز نعماني لحركة المجاهدين في المغرب. ١٦ أيلول/ سبتمبر، فدائيون من منظمة التحرير الفلسطينية يختطفون خمس طائرات.

١٩٧١ الرّئيس أنور السادات يطلق سراح زينب الغزالي.

١٩٧٢ حل حزب النظام الوطني في تركيا.

تأسيس نجم الدين أرباكان لحزب السلامة الوطني.

٩ نيسان/ أبريل، وقوع مذبحة ميونخ في القرية الأوليمبية.

١٩٧٣ خلع الملك الأفغاني ظاهر شاه. وقوع الحرب بـين الـدول العربيـة وإسرائيل.

نيسان/ أبريل، دخلت قوّات خاصة إسرائيلية شققاً في بيروت وقتلـت رميـاً بالرصاص ثلاثة مسؤولين قياديين فلسطينّيين.

١٩٧٤ إعدام صالح سرية، زعيم تنظيم الفنية العسكرية.

١٩٧٦ أسر مروان حديد، زعيم الطلائع المقاتلة في سوريا، في دمشق. منـع حزب التحرير الإسلامي في الأردن. نيسان/ أبريل، فرض وقف إطـلاق النـار على الجانبين اللبنانيين المتحاربين بدخول قوات عسكرية سورية بناء على طلـب الرئيس اللبناني، سليمان فرنجية، وبموافقة جامعة الدول العربية.

٦ حزيران/ يونيو، اختطفت مجموعة من فدائيي منظمة التحرير الفلـسطينية طائرة من الخطوط الجوية الفرنسية (الرحلـة رقـم ١٣٩). اقـتحم المغـاوير الإسرائيليون الطائرة المخطوفة في عنتيبي، (أوغنـدا) فقتـل جميـع الرهـائن والخاطفين.

١٩٧٧ تأسيس حسن الترابي للجبهة الإسلامية القومية في الـسودان. جماعـة المسلمين في مصر تختطف وتقتل وزير الأوقاف السابق، محمود الذهبي. إعـدام شكري مصطفى، زعيم جماعة المسلمين في مصر . العثور على علي شريعتي، المفكّر الإيراني، ميتاً في إنكلترا.

١٩٧٨ اختفاء الإمام موسى الصدر، زعيم حركة أمل اللبنانية، عندما كان في رحلة إلى ليبيا.

كانون الثّاني/ يناير، انتفاضة في قم، إيران، انفجرت لدى الاحتجاج على نشر مقالة في صحيفة فيها إهانات لآية ا الخميني. في شـباط/ فبرايـر مظـاهرات واضطرابات في تبريز إحياءً لليوم الأربعين على انتفاضة قم. آب/ أغسطس، بعد المظاهرات في اصفهان، وبعد انتشار الاحتجاجات الوطنيـة، إسـتقالة حكومـة أموزجار وتعيين حكومة جديدة برئاسة شريف إمامي. أيلول/ سـبتمبر، تحـوّل صلاة عيد الفطر إلى احتجاجات ضدّ الحكومة؛ قتل عدد كبير مـن المتظـاهرين على أيدي قوات الجيش في طهران، وهو ما اصبح معروفاً بيوم الجمعة الدموي. أكتوبر/ تشرين الأول، الإمام الخميني يقرّر ترك العراق بعدما منعتـه الحكومـة

العراقية من مزاولة نشاطاته السياسية. ويتوجه إلى الكويـت أولاً، لكـن عنـدما رفضت تأشيرة دخوله استقرّ بشكل مؤقت في فرنسا؛ عدد من السجناء السياسيين بما فيهم آية ا منتظري وطالقاني خرجوا من السجن. تشرين الثاني/ نـوفمبر، مظاهرة الطلاب في طهران قمعت بقسوة على أيدي الجيش، وإحراق عـدد مـن الأبنية الحكومية أثناء الاضطرابات في طهران. إنهيار حكومة شـريف إمـامي وسيطرة حكومة الفريق أزهري العسكرية.

آذار/ مارس، أكثر من ٣٠ راكباً في حافلـة قتلـوا علـى أيـدي الفـدائيين الفلسطينّيين قرب تل أبيب؛ هاجمت إسرائيل مواقع منظمة التحرير الفلسطينية في جنوب لبنان واحتلّت شريطاً بعرض ١٠ كيلومترات شمال الحدود اللبنانية. حوالي ١٥٠٠ شخص قتلوا، وكانوا في الغالب لبنانيين وفلسطينيين مدنيين. قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم ٤٢٥ نصّ على انـسحاب القـوّات الإسـرائيلية. وبدأت الأمم المتحدة بتشكيل اليونيفيل، وهي قوّة لحفظ السلام، عـدد أعـضائها ٥٠٠٠ للمساعدة في إعادة سيطرة السلطة الرسمية اللبنانية.

١٧ أيلول/ سبتمبر، أفضت اتفاقيات كامب ديفيد إلـى الـسلام بـين مـصر وإسرائيل؛ وافقت إسرائيل من حيث المبدأ على الحكم الذاتي الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة.

١٩٧٩ توقيع اتّفاقية السلام المصرية الإسرائيلية. وتأسيس هـادي المدرسـي للجبهة الإسلامية لتحرير البحرين. وأسس محمد عبد السلام فرج جماعة الجهـاد الإسلامي في مصر. وتنازل الرّئيس العراقي أحمد حسن البكر عن السلطة لصدام حسين.

كانون الثاني/ يناير، انهيار حكومة أزهري والشاه يعـيّن شـاهبور بختيـار باختيارهم لتشكيل حكومة جديدة. الإمام الخميني يعلن عن تشكيل مجلس الثـورة الإسلامية. ١٥ كانون الثاني/ يناير، الشاه يترك إيران. شباط / فبرايـر، الإمـام الخميني يصل إلى طهران فيحدث له استقبال شعبي هائل؛ مهدي بازرجان يعـين رئيساً للحكومة المؤقّتة. الجيش يستسلم للقوات الثورية، وحكومة بختيـار تـسقط وتتولى الحكومة المؤقّتة الحكم. تأسيس الحزب الجمهـوري الإسـلامي. أغلبيـة الايرانيين صوّتت لصالح الجمهورية الإسلامية وضد الحكم الملكي فـي اسـتفتاء

مزدوج. ١٤ شباط/ فبراير، استولت مجموعة من الطلاب الثوريين الإسـلاميين على سفارة الولايات المتحدة في طهران وأخذوا رهائن أمريكيين لمدة ٤٤٤ يوماً. أيار/ مايو، اغتيال آية ا مطهري، رئيس مجلس قيادة الثورة الإسلامية. كـانون الأول/ ديسمبر، مسوّدة الدستور التي صادق عليها الشعب في اسـتفتاء يـصادق عليها الإمام الخميني. تأسيس الحزب الجمهوري الشعبي الإسلامي في إيران من قبل مؤيدين لآية ا محمد شريعتمداري.

٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر، مسلحون من طلاب الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة يحاولون إعلان أحد أفراد مجموعتهم على أنه المهدي، فيحتلون ال حرم في مكة المكرمة لأسبوعين. ثلاثة وستّون من المتـشددين الـ ـ ٣٠٠ أسـروا، واستعادة السلطة السيطرة على المسجد، وتم تنفيذ حكم الإعدام بالذين ظلوا علـى قيد الحياة من الثائرين.

١٩٨٠ إعدام محمد باقر الصدر، زعيم حزب الدعوة، وأخته في العراق. هاجم الإسرائيليون المفاعل النووي العراقي. بدء الحرب العراقية – الإيرانيـة . حـل الحزب الجمهوري الشعبي الإسلامي في إيران، وآية ا محمـد شـريتعمداري وضع تحت الإقامة الإجبارية وجرد من كل ألقابـه. الظهـور العلنـي للجهـاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة برئاسة فتحي الشقاقي.

كانون الثاني/ يناير، الانتخابات الرئاسية الأولى في إيران حملت أبا الحـسن بني صدر إلى سدة الرئاسة. آذار/ مارس، الانتخابات العامـة الأولـى لمجلـس الشورى الإسلامي (البرلمان). نيسان/ أبريل، قطع العلاقات الثنائية مع الولايـات المتحدة. ايار/ مايو، بدء الثورة الثقافية، مما أدّى إلـى إغـلاق كـلّ الجامعـات ومعاهد التعليم العالي الأخرى لسنتين. كانون الأول/ ديسمبر، إنهاء احتلال سفارة الولايات المتحدة وإطلاق سراح الرهائنين بعد احتجازٍ دام ٤٤٤ يوماً.

١٩٨١ اعتقال راشد الغنوشي، زعيم حركة الاتجاه الإسـلامي فـي تـونس، والحكم عليه بعشر سنوات في السجن إلا أنه أطلق سراحه في عام ١٩٨٤ بعفـو رئاسي. حزيران/ يونيو، بعد تصويت مجلس الشورى، يطرد الإمام الخميني بني صدر من الرئاسة. أكثر من ٧٠ سياسياً بمن فيهم آية ا بهشتي صاحب النفـوذ الكبير يُقتلون في انفجار هائل في مقر الحزب الجمهـوري الإسـلامي. إدّعـت

منظمة مجاهدي خلق المسؤولية. تموز/ يوليو، محمد علي رجائي انتخب رئيساً للجمهورية. آب/ أغسطس، اغتيال رجائي ورئيس الوزراء في انفجار هائل في مكتب رئيس الوزراء أثناء اجتماع مجلس الأمن القومي؛ ادّعت منظمة مجاهدي خلق المسؤولية. هرب بني صدر إلى فرنسا. تشرين الأول/ أكتوبر، الانتخابات الرئاسية الثالثة أفضت إلى انتخاب علي خامنئي رئيساً للجمهورية.

حزيران/ يونيو، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس ظهرت الى العلن واعتقل ٩٣ من أعضائها.

وفي ٦ تشرين الأول/ أكتوبر، قاد ضابط في الجيش، خالد الإسلامبولي، مجموعة الجنود التي اغتالت الرّئيس أنور السادات أثناء استعراض عسكري. حل النظام العسكري حزب السلامة الوطني في تركيا.

١٩٨٢ تأسست الحركة الإسلامية للجزائر برئاسة مصطفى بويعلي. إعدام وزير الخارجية الإيراني السابق، صادق قطب زادة. في ظل الاحتلال الإسرائيلي لمناطق بجنوب لبنان، تفجير مقر جنود البحرية الأمريكية في بيروت على ايدي متشددين إسلاميين، حيث قتل أكثر من ٢٠٠ جندي. تأسيس جمعية العلماء المسلمين أثناء الاحتلال الإسرائيلي. أسس يعيد شعبان حركة التوحيد الإسلامي في طرابلس بشمال لبنان. نيسان/ أبريل، القوات العراقية تتراجع من مساحات شاسعة احتلتها في إيران، والإيرانيون يستردّون بلدة وميناء خرمشهر. حزيران/ يونيو، ظهور حركة أمل الإسلامية في لبنان. تموز/ يوليو، إسرائيل تغزو لبنان، والهدف المعلن هو توجيه ضربة موجعة للفدائيين الفلسطينّيين. التبرير لذلك كان الهجوم الفلسطينيّ الذي جرح السفير الإسرائيلي في لندن. بعد قتال مرير، وافق جنود جيش التحرير التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية على مغادرة بيروت. أيلول/ سبتمبر، قوّات اسرائيلية تقتحم بيروت الغربية بعد اغتيال الزعيم المسيحي المؤيد لإسرائيل بشير الجميل، الذي كان قد انتخب رئيساً للجمهورية. القوّات الإسرائيلية التي تطوق مخيّمات اللاجئين الفلسطينيّة في صبرا وشاتيلا تسمح لقوات مسيحية حزبية بالدخول إلى المخيمات. أكثر من ١٥٠٠ لاجئ ذبحوا، وأدينت إسرائيل على نحو واسع.

١٩٨٣ واجهت سوريا أصولييها الإسلاميين في انتفاضة حماة. فقتل حـوالي ٢٠٠٠٠ شخص. وفي وقت سابق، كان مقاتلون من الاخوان المسلمين قد هاجموا مدرسة تدريب عسكرية في حلب وذبحوا عشرات الضبّاط من الرتب الـصغيرة. ايار/ مايو، حل حزب تودة في إيران. تشرين الأول/ أكتـوبر، أصـبح إسـحاق شامير رئيس وزراء إسرائيل الجديد. ٢٣ أكتوبر/ تشرين الأول، بعد قتـل ٣٠٠ من القوّات الأمريكية والفرنسية، انسحبت القوات الغربية من لبنان. استعر القتال الفئوي وأصبح الغربيون في بيروت أهدافاً للمتشددين.

١٩٨٤ الإعلان عن تأسيس حزب ا في لبنان.

١٩٨٥ متشددون شيعة يختطفون طائرة تي دبليو أي ويجبرونها على الهبـوط في مطار بيروت. قتل أحد أفراد القوة البحرية الأمريكية. آب/ أغسطس، تجديـد ولاية الرّئيس خامنئي في إيران لمدّة ثانية ولفترة أربع سنوات. تـشرين الثـاني/ نوفمبر، مجلس الخبراء يختار آية ا منتظري خليفة للخميني.

١٩٨٦ شباط/ فبراير، ٣٩ من المسافرين على متن طائرة إيرانية مدنية، بمـا في ذلك عدّة أعضاء من مجلس الشورى، يقتلون في هجوم طائرة مقاتلة عراقية.

١٩٨٧ أزاح رئيس الوزراء زين العابدين بن علي الرّئيس التونسي بورقيبـة عن الحكم وأطلق سراح ٦٠٨ سجناء، بمن فيهم راشد الغنوشي، زعـيم حركـة الاتجاه الإسلامي. القوات الأمريكية تأسر وتغرق سفينة برمائية إيرانيـة كانـت تزرع الألغام في شمال البحرين، سفن أمريكية تقصف رصيفاً للنفط الإيراني في الخليج. قتل مصطفى بويعلي، زعيم الحركة الإسلامية بالجزائر والـذي أسـس الحركة الإسلامية المسلّحة. حزيران/ يونيو، طلب الرّئيس خامنئي ورئيس مجلس الشورى رفسنجاني، وهما عضوان بارزان في الحزب الجمهوري الإسلامي، حل الحزب وحصلا على الموافقة من الإمام الخميني. تموز/ يوليو، مقتـل حـوالي ٤٠٠ حاج إيراني في المملكة العربية السعودية. ٩ كانون الأول/ ديـسمبر، بـدأ الفلسطينيون الانتفاضة التي دامت خمس سنوات في الضفة الغربية وقطاع غـزة ضدّ الاحتلال الإسرائيلي.

١٩٨٨ تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية على أيدي عباسـي مـدني وعلي بلحاج وآخرين.

حسن الترابي يؤسس الجبهة الإسلامية القومية في السودان. عبد ا جـاب ا يؤسس حركة النهضة الإسلامية في الجزائر. آذار/ مـارس، طهـران ضـربت بصواريخ عراقية للمرة الأولى أثناء الحرب. الهجمات الصاروخية المدمّرة دامت لشهرين. آب/ أغسطس، إعلان إطلاق النار بعد ثماني سنوات من الحرب بـين إيران والعراق.

١٣ تموز/ يوليو، أسقطت المدمرة فينسينز من الأسطول الأمريكـي طـائرة إيرانية مدنية، رقم ٦٥٥، فقتل جميع المسافرين الـ ١٥٠٢٩٠ تـشرين الثـاني/ نوفمبر، أعلن رئيس منظمة التحرير الفلـسطينية ياسـر عرفـات قيـام الدولـة الفلسطينّية.

١٩٨٩ أحمد ياسين، زعيم حماس في فلسطين، اعتقـل مـن قبـل القـوّات الاسرائيلية وحكم عليه بالسجن مدى الحياة. انتهت رسمياً الحـرب بـين إيـران والعراق. حركة الاتجاه الإسلامي في تونس تصبح حركة النهـضة الإسـلامية. فازت في الانتخابات من ٢٤ إلى ٣٠ بالمئة من الأصوات لكن الحكومة اتّخـذت اجراءات صارمة ضدّ الحركة. وبين ١٩٩٠ – ١٩٩٢، حلت الحركة الشيخ عبد السلام ياسين وضع تحت الإقامة الجبرية في ا لمغرب. البرلمان اللبناني قبل نصاً دستورياً للمصالحة الوطنية، في اجتماع انعقد بمدينة الطائف، بوسـاطة عربيـة. البرلمان ينتخب رينيه معوض كرئيس للجمهوية، لكنه اغتيل بعد ١٧ يوماً.

الكتلة الإسلامية في الأردن تفوز بـ ٣٤ من ٨٠ مقعداً في انتخابـات الـبلاد البرلمانية. وفقدت الكتلة بعض المقاعد في انتخابات ١٩٩٣، إذ حـصلت جبهـة العمل الإسلامية على ١٦ مقعداً فقط. في السودان، مجموعة من ضبّاط الجـيش، بقيادة الجنرال عمر البشير، تستولي على السلطة وتنهي ثلاثـت سـنوات مـن الديمقراطية والحياة البرلمانية. وراء البشير كانت جبهة الإنقاذ الإسلامية، بقيـادة حسن الترابي. شباط/ فبراير، أصدر الإمام الخميني فتـوى تبـيح قتـل سـلمان رشدي، مؤلف آيات شيطانية. آذار/ مارس، آية ا منتظري يستقيل من منـصبه كخليفة لآية ا الخميني، فيقبل الإمام الخميني استقالته. حزيران/ يونيو، مجلـس الخبراء يختار علي خامنئي زعيماً جديداً للثورة الإسلامية بعد وفـاة الخمينـي.

توفي الخميني وأصبح خامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية. تموز/ يوليو، علـي أكبر رفسنجاني يصبح الرئيس الرابع للجمهورية الإسلامية.

١٩٩٠ حلّ جماعة العدل والإحسان في المغرب ووضع زعيمها عبد الـسلام ياسين تحت الإقامة الجبرية في منزله لستّ سنوات. إبراهيم الوزير يعلـن عـن تأسيس حزب العمل الإسلامي بعد توحيد اليمن.

٢ آب/ أغسطس، قوات عراقية تغزو الكويت. ومجلس الأمن التـابع للأمـم المتحدة يصادق على القرار ٦٦٠ الذي يدين الاحتلال ويطالب الانسحاب الفـوري وغير المشروط للقوّات العراقية من الكويت. وصلت القوات المصرية والمغربية والسورية إلى المملكة العربية السعودية. باكستان أعلنت أنها وافقت على إرسـال القوّات العسكرية إلى المملكة العربية السعودية. ١٠ آب/ أغسطس، قمّة عربيـة طارئة تجتمع في القاهرة، وتصّوت على إرسال القوّات العربيـة إلـى المملكـة العربية السعودية ودول الخليج الأخرى لمساعدتها في الدفاع ضدّ الهجوم العراقي المحتمل. العلماء الدينيون السعوديون الذين يقودون الحركة الإسلامية، مثل الشيخ سفر الحوالي وسلمان العودة، رفضوا فتوى العلماء الرسميين في ضرورة اللجوء إلى غير المسلمين للدفاع عن بلاد المسلمين ضدّ التهديد العراقـي الـذي قـوّاه الأمريكيون أنفسهم.

٧ تشرين الثاني/ نوفمبر، مظاهرة نسائية في الرياض نظّمت للاحتجاج علـى منعهن من قيادة السيارات. اتّخذ النظام اجراءات صارمة ضدّ لمعارضة للمساعدة الأمريكية والوجود العسكري الدائم في المملكة العربية الـسعودية. ٢٩ تـشرين الثاني/ نوفمبر، وافق مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة على القرار ٦٧٨، الـذي يخوّل استعمال كلّ الوسائل الضرورية لإجبار العراق علـى الانـسحاب مـن الكويت إذا لم ينسحب العراق بحلول ١٥ كانون الثاني/ ينـاير، ١٩٩١. أيلـول/ سبتمبر، تأسيس عبد ا الأحمر لحزب التجمع اليمني للإصلاح في اليمن. تشرين الثاني/ نوفمبر، أسس محفوظ نحناح حركة المجتمع الإسلامي (حماس).

١٩٩١ اعتقال عباسي مدني وعلي بلحاج، وهما اثنان مـن زعمـاء الجبهـة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وحكمت عليهما محكمة عسكرية بالسجن لمـدة ١٢ سنة. وقف إطلاق النار في الصحراء الغربية وتأجيل استفتاء الأمم المتّحدة إلـى

أجّل غير مسمى. هدّدت جبهة البوليساريو بالدخول في حرب. نظم حسن الترابي المؤتمر الأول للأممية الإسلامية في الخرطوم. ١٦ كانون الثاني/ يناير، بدأ التحالف الدولي الهجمات على الاهداف العراقية. حرب الخليج بدأت ودامت لستّة أسابيع. ٢٣ شباط/ فبراير، بدأت قوّات التحالف هجوماً أرضياً ضدّ القوات العراقية، بعد أن عرض العراق في شباط / فبراير ١٥ الانسحاب من الكويت، والذي رفض من قوّات التحالف. ٢٧-٢٨ شباط/ فبراير، التزم العراق بوقف إطلاق النار وقبل أكثر شروط قوات التحالف لوقف إطلاق نار رسمياً. أعلنت قوّات التحالف بأنّ الكويت حرّرت. أعلن الرّئيس بوش تعليق العمليات العسكرية عند منتصف الليل في ٢٧ شباط/ فبراير. ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر – ١ تشرين الثاني/ نوفمبر، أطلقت عملية السلام في الشرق الأوسط في مؤتمر مدريد الذي دعت لعقده الولايات المّتحدة والاتحاد السوفياتي السابق مع حصر التمثيل الفلسطيني بسكّان المناطق التي تحتلها إسرائيل، ومنعت منظمة التحرير الفلسطينية من الاشتراك الرسمي. تشرين الثاني/ نوفمبر، هاجمت مجموعة من الرجال المسلّحين الإسلاميين سيّاحاً يابانيين في الأقصر.

١٩٩٢ استقالة وزير الثقافة والإرشاد الإيراني محمد خاتمي. اتّهم العراق بامتلاك أسلحة الدمار الشامل، وضغط دولي حادّ لإزالتها، تمثل في شكل عقوبات اقتصادية من قبل الأمم المّتحدة. بمساعدة سوريا، سيطر الجيش اللبناني على بيروت وتحت ضغط من إيران والولايات المّتحدة، أُفرج عن كلّ المخطوفين الأجانب. حكم بالموت على راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة الإسلامية. تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن. ١١ كانون الثاني/ يناير، إلغاء انتخابات الجزائر الحرّة الأولى عندما أصبح من المؤكد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ. شباط/ فبراير، قصف مروحيات مسلّحة إسرائيلية بالصواريخ لسيارة زعم حزب ا الشيخ عباس الموسوي، مما أدى إلى مقتله ومقتل زوجته وابنه. قام حزب ا بتوجيه هجمات صاروخية على شمال إسرائيل، ثمّ اقتحمت قوّات اسرائيلية قريتين شمال منطقة الاحتلال.

-٢٣ حزيران/ يونيو، سيطر تحالف العمل برئاسة إسحاق رابين على الحكومة الإسرائيلية بعد الفوز بالانتخابات البرلمانية وبدء برنامج يتضمّن تفاوضاً على الحكم الذاتي مع الفلسطينيين.

١٩٩٣ فاز حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن بـ ١٦ مقعداً، أو حوالي ثلث المقاعد البرلمانية.

- حوكم نصر حامد أبو زيد بتهمة الارتداد في مصر، وفي ١٩٩٤، أبطل زواجه ثم أعيد زواجه ثانيةً فيما بعد صوّت مجلس الأمن على إبقاء العقوبات، على الرغم من محاولات العراق رفعها. فاز حزب التجمع اليمني للإصلاح بـ ٦٢ مقعداً من أصل ٣٠١ في الانتخابات البرلمانية وكسب ستّة مناصب وزارية. أعيد انتخاب الرّئيس الإيراني لولاية ثانية. انعقاد المؤتمر الثاني للأممية الإسلامية في الخرطوم وحضور ٨٠ دولة. انفجار في مركز التجارة العالمي في نيويورك. ٢٥ شباط/ فبراير، وقوع عملية تفجير استشهادية انتحارية في حافلة في القدس. تموز/ يوليو، إطلاق إسرائيل العنان لعملية تصفية الحساب، استعملت فيها القصف الجوي والبحري لمدة أسبوع، مما أدى إلى قتل ١٣٠ شخصاً، أغلبهم من المدنيين اللبنانيين وإلى تهجير ٣٠٠٠٠٠ من بيوتهم. وكان ذلك ردّاً على قتل سبعة جنود إسرائيليين على أيدي مقاومة حزب ا . ١٣ أيلول/ سبتمبر، وقّعت إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إعلان المبادئ على ترتيبات الحكم الذاتي الانتقالي الذي يلخّص خطّة الحكم الذاتي الفلسطيني في المناطق المحتلة؛ تصافح رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات ورئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابين في احتفال في البيت الأبيض. ١٤ أيلول/ سبتمبر، وقّعت إسرائيل والأردن جدول أعمال مشتركاً يلخص نظرتهما في كيفية تحقيق السلام. ١ تشرين الأول/ أكتوبر، انعقاد المؤتمر لدعم السلام في الشرق الأوسط في واشنطن العاصمة.

١٩٩٤ ٢٥ شباط/ فبراير، مستوطن يهودي يقتل ٢٩ فلسطينياً كانوا يصلّون في المسجد الإبراهيمي في الخليل. محادثات غزة – أريحا توقّفت لخمسة أسابيع بسبب عدم اتفاق المفاوضين على الأمن الفلسطينّي في الخليل. نيسان/ أبريل، حماس تنفذ سلسلة من الهجمات العنيفة قبل توقيع إسرائيل ومنظمة التحرير

الفلسطينية اتفاقية القاهرة. حماس تعلن أنها تثأر لمذبحـة الخليـل. ٢٩ نيـسان/ أبريل، وقعت منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل على الاتفاقية الاقتصادية فـي باريس ٤ أيار/ مايو، في القاهرة، رئيس الوزراء رابين والرئيس عرفات يوقّعان الإتفاقية حول قطاع غزة ومنطقة أريحا. ١٣ أيار/ مايو، سلّمت إسرائيل أريحـا إلى الفلسطينين. ١ تموز / يوليو، عاد عرفات إلى غزة ذات الحكم الـذاتي بعـد أكثر من ربع قرن من الاحتلال الإسرائيلي واسـتلم رئاسـة الـسّلطة الوطنيـة الفلسطينّية. ١٣ نيسان/ أبريل، الحكم على أحمد رمزي يوسف بتهمـة التخطـيط لتفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك. ٢٥ تموز/ يوليو، استضاف الـرّئيس كلينتون اجتماعاً بين الملك حسين ورئيس الوزراء رابين في البيت الأبيض الذي تتوّج بتوقيع إعلان واشـنطن. ١٧ تـشرين الأول/ أكتـوبر، رئـيس الـوزراء الإسرائيلي رابين ورئيس الوزراء الأردني المجالي وقعا بالأحرف الأولى علـى نصّ معاهدة السلام. ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر، أطلق بعض مناصـري حمـاس النّار على الشرطة الفلسطينية قرب مسجد فلسطين في غـزة بعـد أن صـادرت الشرطة مكّبرات الصوت منهم. ستّة عشر شخصاً قتلوا وحوالي ٢٠٠ جرحـوا، ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر، وقّعت إسرائيل والأردن معاهدة سلام في احتفال عند حدودهما حضره الرّئيس الأمريكي بيل كلينتون. تشرين الثاني/ نوفمبر، عارض إسلاميون سياسة الملك حسين في التوصل إلى السلام مع اسرائيل. وعندما وقعت المعاهدة، نظّموا مظاهرة من ٥٠٠٠ شخص في مركز العاصمة عمّان.

١٩٩٥ الحكومة السورية تطلق سراح حوالي ١٢٠٠ سجين سياسي، بمن فـي ذلك زعماء من الاخوان المسلمين. زعيم الحركة، عبد الفتاح أبو غدة عـاد مـن المنفى. وقوع شغب في المغرب. انصار السنة المحمدية في السودان يقتلـون ١٦ شخصاً في مسجد في أم درمان.

- محاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في إثيوبيا على أيدي بعض الإسلاميين الذين ذهبوا إلى السودان ٢٥ تموز/ يوليو، موسى أبو مرزوق، رئيس مكتب حماس السياسي، اعتقل في الولايات المتّحـدة. آب/ أغـسطس، هجمـات فلسطينية عنيفة في القدس. تطورت الخلافات على وسائل مجابهة إسرائيل بـين قيادة حماس السياسية في الأراضي المحتلة وأعضاء من كتائب عز الدين القسّام.

٢٤ أيلول/ سبتمبر، رئيس منظمة التحرير الفلسطينية عرفات ووزير الخارجية الإسرائيلي شمعون بيريس توصّلا إلى اتفاقية على التفاصيل لتطبيق الحكم الذاتي في أكثر المناطق المأهولة بالسكان الفلسطينيين في الضفة الغربية. ٢٨ أيلول/ سبتمبر، أقام الرّئيس كلينتون في البيت الأبيض احتفالاً لإسرائيل والفلسطينيين من أجل التوقيع على الاتفاقية الانتقالية في الضفة الغربية وقطاع غزة، كما نصت عليه اتفاقية إعلان المبادئ. ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر، تجديد رئاسة صدام حسين لفترة سبع سنوات أخرى. ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر، اغتيال رئيس الوزراء رابين بينما كان يترك تجمعاً للسلام في تل أبيب. اعتقل يهودي بعمر ٢٣ سنة، وهو إيغال أمير الذي حكم عليه بالسجن المؤبد. كانون الأول/ ديسمبر، فاز حزب الرفاه في تركيا بـ ٢١ بالمئة من الأصوات وكسب مقاعد أكثر من أيّ حزب آخر في البرلمان.

● ١٩٩٦ حزب الدعوة في العراق يعلن المسؤولية عن محاولة اغتيال عدي ابن صدام حسين.

أصبح نجم الدين أرباكان رئيس وزراء حكومة ائتلافية بقيادة الإسلاميين في تركيا. اضطرابات في طنجة حيث أشعل مئات من الناس النار في مصرف واحد وسلبوا مصرفاً آخر. وتزامنت الاضطرابات مع إضراب عام، مما شلّ معظم أنشطة البلاد الاقتصادية. اغتيال فتحي الشقاقي، زعيم الجهاد الإسلامي على أيدي عملاء إسرائيليين في مالطا. حسن الترابي، زعيم جبهة الإنقاذ الإسلامية في السودان، أصبح رئيساً للبرلمان. ٥ كانون الثّاني/ يناير، اغتيل يحيى عيّاش، " المعروف بالمهندس" والعقل المدبر وراء عدّة عمليات تفجير انتحارية ضدّ إسرائيل، في قطاع غزة عندما انفجر هاتفه الخلوي. حماس هدّدت بالانتقام لموته. ٢٥ شباط/ فبراير، إسلاميون يقتلون ٢٦ شخصاً في هجمات منفصلة في القدس والبلدة الجنوبية لعسقلان. آذار/ مارس – شباط / فبراير، ثلاث هجمات انتحارية عنيفة جداً في القدس من جانب حماس وفي تل أبيب من جانب الجهاد الإسلامي، انتقاماً لمقتل يحيى عياش. ٢٣ شباط/ فبراير، قتل حسين وصدام كامل، صهرا صدام حسين اللذان كانا لجآ إلى الأردن في آب/ أغسطس ١٩٩٥، ثم عادا إلى بغداد في شباط/ فبراير ٢٠ بعدما عفت عنهما الحكومة العراقية. آذار/ مارس،

أصوليون مسلمون وطلاب يساريون يشتبكون في جامعة القانون في الدار البيضاء بعد أن تدخل ٥٠٠ طالب إسلامي في معرض ثقافي نظّمته مجموعـة يـسارية. آذار/ مارس، عرفان تشياغارجي، زعيم منظمة الحركة الإسلامية فـي تركيـا، يعتقل.

١١ نيسان/ أبريل، إسرائيل أطلقت عملية عناقيد الغضب فقتـل بـين ١٦٠ و١٧٠ مدنياً لبنانياً أثناء الهجوم الذي استمر ١٦ يوماً، كما جرح أكثر من ٣٥٠. قتل أربعة عشر مقاتلاً من حزب ا . يقدر عدد المدنيين النازحين بين ٣٠٠٠٠٠ و٥٠٠٠٠٠ مدني. وقع الحدث الأكثر عنفاً في نيسان/ أبريل ١٨ عندما قـصفت المدفعية الإسرائيلية مركزاً للأمم المتحدة، اليونيفيل، قرب قرية قانا حيـث لجـأ حوالي ٨٠٠ مدني لبناني، فقتل حوالي ١٠٢ مدني. ٢٠ أيار/ مايو، وقّع العـراق والأمم المتّحدة صفقة النفط مقابل الغذاء والتي تسمح للعراق ببيع ما قيمته مليارا دولار من النفط مقابل الغذاء والإمدادات الطبّيّة التي ستعطى للمدنيين العـراقيين تحت إشراف الأمم المّتحدة، ٢٥ حزيران/ يونيو، زرع متشددون إسلاميون قنبلةّ قتلت ١٩ جندياً أمريكياً في أبراج الخبر في المملكة العربية الـسعودية. ١٥ آب/ أغسطس، حكمت محكمة عسكرية مصرية على بعض المدنيين بالسجن لمحاولتهم تشكيل حزب سياسي (الوسط). المّتهمون في قضية حزب الوسط كـانوا جميعـاً معتقلين في وقت سابق على ٣ نيسان/ أبريل ١٩٩٦، باعتبـارهم أعـضاء فـي حركة الإخوان المسلمين.

٣-٤ أيلول/ سبتمبر، القوات العسكرية الأمريكية في منطقـة الخلـيج شـنّت هجومين صاروخيين على الجيش العراقي ومواقع القيادة فـي جنـوب العـراق. القوات العراقية تنسحب من أربيل. ١٢ أيلول/ سبتمبر، الولايات المّتحدة تحـرّك طائرات أف – ١١٧ أ الشبح المقاتلة إلى مواقع معينة استعداداً لضربات جوّيّـة محتملة ضدّ العراق. بغداد تعلن بأنها أطلقت ثلاثـة صـواريخ علـى طـائرات الحلفاء.

● ١٩٩٧ إطلاق سراح عباسي مدني وعلي بلحاج في الجزائـر. أصـبحت حركة المجتمع الإسلامي (حماس) في الجزائر، برئاسة محفوظ نحناح،ممثّلةّ فـي البرلمان. عبد الفتاح أبو غدة، الزعيم السابق للإخوان المسلمين السوريين، مـات

في المنفى وسمح الرئيس الأسد بنقل جثمانه إلى حلب. انتخـاب محمـد خـاتمي رئيساً جديداً لإيران، وهزيمة مرشّح اليمين الديني، علي ناطق نـوري؛ وتعيـين رفسنجاني رئيساً لمجلس تشخيص مصلحة النظام. إطلاق سراح أحمـد ياسـين، زعيم حماس، من السجون الإسرائيلية في صفقة بين الملـك حـسين والـسلطات الإسرائيلية بعد المحاولة الإسرائيلية الفاشلة لاغتيال خالد مـشعل فـي عمّـان. الإصلاح في اليمن فقد جميع مقاعده في الوزارة للحزب الحاكم.

١١ أيار/ مايو، مع حدوث أكبر تجمع في تركيا في عقود، هتف مئات الآلاف من الناس بالشعارات القرآنية للاحتجاج على توجهات الجيش العلمـاني لإغـلاق المدارس الإسلامية. ٢٦ أيار/ مايو، التقى جنرالات تركيا رئيس الـوزراء نجـم الدين أربكان في اجتماع مغلق وأعلنوا حملة تطهير ضد الضبّاط الإسلاميين في صفوف الجيش. ١٨ حزيران/ يونيو، نجم الدين أربكان، رئيس الوزراء التركي الإسلامي، استقال ردّاً على تهديدات جنرالات الجيش باستعمال القـوة لإسـقاط الحكومة الإئتلافية. ٢٢ – ٢٣ حزيران/ يونيو، انعقاد القمّة العربية الأولى منـذ عام ١٩٩٠. العراق كان الدولة العربية الوحيدة التي استثنيت منها.

٢٣ حزيران/ يونيو، قرار مجلس الأمن (١١١٥) يصر على وصول المفتشين إلى كل المواقع العراقية.

تشرين الأول/ أكتوبر، هاجم إسلاميون متشددون حافلةً مليئة بالسيّاح الألمـان في القاهرة، وقتل ثمانية منهم. ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر، هاجمت مجموعة مـن الرجال المسلّحين الإسلاميين سيّاحاً يابانيين في الأقصر، وقتلت ٦٢ شخصاً.

١٩٩٨ صبحي الطفيلي، الأمين العام السابق لحزب ا في لبنان، توارى عن الأنظار بعد مجابهة عسكرية مع الجيش اللبناني. وفاة سعيد شعبان، زعيم حركة التوحيد الاسلامي في لبنان. كانون الثاني/ يناير، حلت المحكمة الدسـتورية فـي تركيا حزب الرفاه. كانون الثاني/ يناير، حكم على أحمد رمزي يوسف بالـسجن المؤبّد في الولايات المتحدة الأمريكية. ٧ آب/ أغسطس، تفجير سفارات الولايات المتحدة في نيروبي/ كينيا ودار السلام/ تانزانيا أسفر عن قتل أكثـر مـن ٢٦٣ شخصاً وجرح أكثر من خمسة آلاف. اسامة بن لادن والجهاد الإسلامي وتورّطـا في التفجيرات. في ٢٠ آب/ أغسطس انتقمـت الولايـات المّتحـدة بهجـومين

صاروخيين. أكثر من ٧٥ صاروخ كروز توماهوك أطلقت من السفن الأمريكيـة على موقعين: الأول، معسكر تدريب ودعم لابن لادن، وهو معسكر ظواهر كيلي البدر، ويقع على بعد ٩٤ ميلاً في جنوب كابول وقرب الحـدود مـع أفغانـستان وباكستان، والثاني، مركز الشفاء لصنع الأدوية، في المنطقة الـشمالية الـشرقية للخرطروم، السودان، الذي موّله بن لادن لإنتاج المواد الكيمياوية. اقتحام طـلاب سودانيين سفارة الولايات المتحدة في الخرطوم.

١٩٩٩ ليبيا تسلم المتهمين الرئيسيين في حادثة تفجير طـائرة بـان آم فـوق لوكربي، سكوتلاندا عام ١٩٨٨.

كانون الثاني/ يناير، وفاة الملك حسين في الأردن. كـانون الأول/ ديـسمبر، قوات الأمن الأردنية تقبض على مجموعة إرهابيين على ارتباط بأسامة بن لادن يخططون للعمل ضد أهداف غربية. محاولة جزائري إسلامي متشدد الدخول إلى الولايات المتحدة والقيام بعمل تفجيري بمناسبة الاحتفالات بالألفية الثالثة. في الهند انفصاليون من حركة المجاهدين يختطفون طائرة هندية ويتمكنون من الإفراج عن مسعود أزهر.

القرن الحادي والعشرون

٢٠٠٠ – كانون الثاني/ يناير، توقف المحادثات السورية الاسرائيلية، قـوات الأمن اللبنانية تصطدم مع حركة متشددة سنية في شمال لبنان (مجموعة الضنية) وقتل أربعة جنود. كما قامت عصبة الأنصار بإلقاء قنبلة على السفارة الروسـية في بيروت. ١٨ كانون الثاني/ يناير، رجال القبائل في اليمن يختطفون مـواطنين فرنسيين ومرشديهم اليمنيين. ٢٦ كانون الثاني/ يناير، رجال القبائل في مأرب في اليمن يختطفون مواطناً أمريكياً ويطلقون سراحه في ٢٠ شباط/ فبراير، شـباط/ فبراير، الحكومة اللبنانية تعتقل أفراداً على علاقة بأسامة بن لادن. ومقتل سـبعة جنود إسرائيليين في هجمات للمقاومة الإسلامية اللبنانية. إسرائيل تـرد بقـصف محطات توليد الكهرباء، فتجرح ١٥ مدنياً، ورئيس الوزراء الاسـرائيلي بـاراك يعلن عن نية الجيش الإسرائيلي في الانسحاب من جنوب لبنان. شباط/ فبرايـر، إيران تنفي إيواء تنظيم القاعدة وتهدد أمريكا بأنها ستواجه فيتنام ثانية إذا هاجمت إيران، وانتصار للإصلاحيين في مجلس الشورى.

٢١ آذار/ مارس، مقتل ٣٥ من السيخ وإعلان البوليس الهندي مسؤولية عسكر طيبة وحزب المجاهدين في كشمير عن هذه العملية. آذار/ مارس قمة الأسـد – كلينتون في جنيف فشلت في التوصل إلى حل لمشكلة الشرق الأوسط. الحكومـة اللبنانية تطرد أربعة أفراد من الجيش الأحمر الياباني. ٤ نيسان/ أبريل، جماعـة أبو سياف في الفليبين تختطف ٢١ رهينة أجنبية، وليبيا تعمل على الإفراج عنهم. ١٧ نيسان/ أبريل، بدء محاكمة ٣٩ إسلامياً في الأردن بتهمة التآمر على تفجيـر أهداف أمريكية وإسرائيلية. إسرائيل تعلم الأمم المتحدة رسمياً عـن نيتهـا فـي الانسحاب من جنوب لبنان دون ترتيبات أمنية. ٢٠ نيسان/ أبريل، انفجار قنبلـة قرب مركز الجماعة الإسلامية في منصورين في باكستان مما يؤدي إلى جـرح شخصين. ٢٠ أيار/ مايو، انهيار جيش لبنان الجنوبي المتحالف مع اسرائيل. ٢٤ أيار/ مايو، انسحاب آخر مجموعة من الجيش الإسرائيلي من لبنـان. حزيـران/ يونيو، وفاة الرئيس السوري حافظ الأسد. الإمارات العربية تسلم مـصر نائـب زعيم جماعة الجهاد الإسلامي، محمد الظواهري، شقيق زعـيم الجماعـة أيمـن الظواهري. ١ تموز/ يوليو، مجهولون يختطفون صحفياً المانياً من ديـر شـبيغل ومجموعة أبو سياف تعلن مسؤوليتها. ١١- ٢٥ تموز/ يوليو، مؤتمر كامب ديفيد يجمع الرئيس الأمريكي كلينتون مع رئيس الوزراء الإسرائيلي باراك والـرئيس الفلسطيني عرفات. المفاوضات تفشل في التوصل إلى تسوية. ١٧ تموز/ يوليـو، انتخاب بشار الأسد رئيساً للجمهورية العربية السورية. ٢ آب / أغسطس، عسكر طيبة في الهند يقتلون ٣٠ شخصاً ويجرحـون ٤٧ آخـرين. ٢٤ آب/ أغـسطس ٢٠٠٠، جماعة أبو سياف في الفلبيين تعلن مسؤوليتها عن خطف ٢١ شخـصا. ٣١ أيلول/ سبتمبر، بدء الانتفاضة الفلسطينية الثانية(انتفاضة الأقصى) بعد زيارة شارون للحرم الشريف.

١٢ تشرين الأول/ أكتوبر، الهجوم على المدمرة الأمركية يو اس كول قـرب شواطئ عدن يؤدي إلى مقتل ١٧ بحاراً أمريكياً وجرح ٣٩ آخرين. أتباع أسامة بن لادن يتهمون بهذا الحادث. ٢٦ تشرين الأول / أكتوبر، الجهاد الإسلامي يفجر قنبلة قرب مستعمرة يهودية في غزة. ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر، استشهادي مـن حماس يفجر نفسه في سوق في القدس مما يفضي إلـى مقتـل إسـرائيليين. ١٩

تشرين الثاني/ نوفمبر، إطلاق النار على دبلوماسيين إسـرائيليين فـي عمـان، وأعلنت حركة المقاومة الإسلامية مسؤوليتها عن الحادث. ٢٢ تـشرين الثـاني/ نوفمبر، حماس تعلن مسؤوليتها عن عدة عمليـات، بمـا فيهـا تفجيـر بـاص للمستوطنين في غزة مما أ دى إلى مقتل إسرائيليين. كتائب صلاح الـدين تعلـن مسؤوليتها عن تفجير باص في تل أبيب يفضي إلى جرح ١٣ شخصاً. ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر، حماس تتوعد بالانتقام لمقتل ابـراهيم عـودة. ٥ كـانون الأول/ ديسمبر، جرح دبلوماسي اسرائيلي وزوجته وحارسه في عمان وحمـاس تعلـن مسؤوليتها، كانون الأول/ ديسمبر بدأت القوات الـسورية حملـة مكثفـة علـى المتشددين الإسلاميين. كما قامت أجهزة الأمن اللبنانية باعتقال وتفتيـت جماعـة التكفير والهجرة في منطقة الضنية قرب طرابلس. وقد سبق لبعض أعضاء هـذا التنظيم قتل ٥ جنود لبنانيين. وفي هذه العملية قتل ١١ جندياً لبنانياً، كما قتل ٢٥ متشدداً وأسر ٥٥ شخصاً. ٣٠ كانون الأول/ ديسمبر، انفجار في ميـدان قـرب السفارة الأمريكية في مانيلا – الفلبين يجرح ٩ أشخاص. جبهة تحريـر مـورو الإسلامية تعلن مسؤوليتها. أحمد رسام، المتهم في محاولة تفجير مطـار لـوس أنجلوس، يعترف بأنه تدرب في أفغانستان في معسكر يديره أسامة بن لادن.

٢٠٠١ أعلنت محكمة اسكوتلندية مسؤولية الليبي عبد الباسط المقرحـي عـن تفجير طائرة لوكربي وبرأت المتهم الثاني، الأمين خليفة، لعدم كفايـة الأدلـة. ٤ كانون الثاني/ يناير، اعتقال ١٣٠ إسلامياً في باكستان، بينهم زعيمـان العـسكر طيبة وجيش محمد، محمد سعيد ومسعود أزهر. ٢ آذار/ مارس، الطالبـان تبـدأ بتهديم صنميين بوذيين في أفغانستان. ٧ آذار / مارس، شارون يـصبح رئيـساً للوزراء في إسرائيل.

٥ أيار/ مايو، انفجار قنبلة قرب هراة في أفغانستان قرب مسجد يؤدي إلـى مقتل ١٢ شخصاً وجرح ٢٨ آخرين. ٢٦ أيار/ مايو، جماعة أبو سياف الفلبينيـة تختطف ٢٠ شخصاً وتقتحم مستشفى في ٣١ أيار/ مايو وتحتجز ٢٠٠ شـخص، وفي ١٦ حزيران/ يونيو، تقطع رأس أحد الرهـائن الأمـريكيين. ١ حزيـران/ يونيو، استشهادي فلسطيني يفجر نفسه أمام ملهى فيقتـل ١٨ شخـصاً ويجـرح ٩٠١١٩ حزيران/ يونيو، الرئيس الإيراني خاتمي يعاد انتخابه لولاية جديدة. ٢١

تموز/ يوليو، المحكمة الدستورية التركية تحل حزب الفضيلة. ٩ آب/ أغـسطس، وفاة ١٥ شخصاً وجرح ١٣٠ في مطعم للبيتزا في القدس. سرايا القدس، الجنـاح العسكري للجهاد الإسلامي، تعلن مسؤوليتها. ١٠ آب/ أغسطس، إسرائيل تحتـل بيت الشرق في القدس.

١١ أيلول/ سبتمبر، عمليات انتحارية في نيويورك وفرجينيا. قامت طائرتـان بتفجير مبنيي مركز التجارة العالمي في نيويورك، وقامت طائرة أخرى بتفجيـر جزء من البنتاغون، وزارة الدفاع، وسقوط طائرة رابعة فـي بنـسلفانيا كانـت متوجهة إلى البيت الأبيض الذي تم إخلاؤه. مقتل أكثر من ٢٨٠٠ شخص وجرح الآلاف. الرئيس بوش يعلن مسؤولية القاعدة وأسامة بن لادن. بعد ذلك، أقامـت الولايات المتحدة تحالفاً دولياً لمكافحة الإرهاب. ١٢ أيلول/ سبتمبر، الطالبان تدين العمليات الإرهابية في الولايات المتحدة وتدعو إلى عـدم الانتقـام. ١٤ أيلـول/ سبتمبر، الرئيس الأمريكي بوش يعلن في قرار تنفيذي عن حالة ا لطوارئ مـن أجل معالجة التهديدات الإرهابية ويجمد أموال منظمات وشخصيات إسلامية، من بينها جماعة أبو سياف، وحركة المجاهـدين، والجهـاد الإسـلامي ا لمـصري، وعصبة الأنصار، الجيش الإسلامي في عدن، ومؤسـسة الرشـيد. ١٥ أيلـول/ سبتمبر، مقتل أحمد شاه مسعود، زعيم تحالف الشمال الأفغاني بعد إصابته في ٩ أيلول/ سبتمبر.

٢٠ أيلول / سبتمبر، رجال الدين في أفغانستان يطلبون من بن لادن الرحيـل عن أفغانستان.

٢٥ أيلول/ سبتمبر، بن لادن يدعو الباكستانيين لـضرب القـوات الـصليبية، والملا عمر يهدد بإحراق أمريكا. الرئيس الأمريكي يجمد ودائع ماليـة لـ ـ ٢٧ شخصاً ومؤسسة إسلامية، من بينها عصبة الأنصار في لبنان. عصبة الأنـصار تعلن بأنها لا تملك مؤسسات مالية. ٢٧ أيلول/ سبتمبر، وزارة العدل الأمريكيـة تنشر أسماء وصوراً لـ ١٩ شخصاً يشتبه في أنهم نفذوا عمليات الحادي عـشر من أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة.

- ٢٨ أيلول/ سبتمبر، المدعي العام (وزير العدل) الأمريكي يعلن عن وجـود رسالة باللغة العربية تربط بين كل خاطفي الطائرات. ووجدت هذه الرسالة فـي

حقيبة لمحمد عطا، رئيس المجموعة التي نفذت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر علـى متن رحلة الخطوط الجوية الأمريكية ١١ التي تحطمت في البرج الأول في مركز التجارة العالمي، كما وجدت رسالة ثا نية في مطار دالاس الدولي داخـل سـيارة للخاطف نواف الحمزي، وهو أحد خاطفي رحلة الخطوط الجوية الأمريكيـة ٧٧ التي تحطمت في وزارة الدفاع. أما النسخة الثالثة فتم استرجاعها من حطام طائرة الخطوط الجوية المتحدة رقم ٩٣ التي تحكمت في بنسلفانيا. ٣٠ أيلول/ سـبتمبر، القوات الاسرائيلية تغتال الفلسطيني محمد الدرة، ١٢ سنة، وهو في حضن أبيـه، وشجب عالمي لهذه العملية.

- ٢ تشرين الثاني/ أكتوبر، رئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلسكوني يعتذر عن قوله بأن ا لحضارة الغربية متفوقة على الحـضارة الإسـلامية، بمـا فيهـا الإسلام، وبأن ا لحضارة الغربية ستغزو كل الحـضارات الأخـرى. ٥ تـشرين الأول/ أكتوبر، وزير الخارجية الأمريكية يـصدر لائحـة جديـدة بالمنظمـات الإرهابية، وهي في غالبيتها منظمات إسلامية.

- ٧ تشرني الأول/ أكتوبر، الولايات المتحدة تبـدأ قـصفها لأفغانـستان. ٨ تشرين الأول/ أكتوبر، أسامة بن لادن يعلن وصيته، أصدرت المحكمة الفدراليـة في منهاتن حكماً بالسجن المؤبد على إسلاميين لدورهم فـي تفجيـر الـسفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا عام ١٩٩٨ . ١١ تشرين الأول/ أكتوبر، الـرئيس الأمريكي يصدر لائحة بأسماء الإرهابيين، وهي تضم ٢٢ شخصاً، أبرزهم أسامة بن لادن ومساعده زعيم الجهاد أيمن الظواهري. ١٥ تـشرين الأول/ أكتـوبر، توقيف أشخاص في لبنان من عصبة الأنصار بتهمة التآمر للقيام بأعمال إرهابيـة والتحضير لأعمال أخرى تستهدف مصالح الولايات المتحدة. ١٦ تـشرين الأول/ أكتوبر، مقتل وزير السياحة الإسرائيلي. ١٨ تشرين الأول/ أكتـوبر، المحكمـة العسكرية اللبنانية أنزلت عقوبة الأشغال الشاقة غيابياً بحق ثلاثـة مـن أعـضاء عصبة الأنصار.

- ١٩ تشرين الأول/ أكتوبر، قاض في نيويورك يحكم بالسجن المؤبد علـى أربعة عرب بتهمة التآمر في تفجيرات ١٩٩٨ في سفارتين أمريكيتين في إفريقيا. ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر، اعتقال ياسر السري (٣٨ سنة) فـي لنـدن، النـاطق

الرسمي باسم المرصد الإسلامي المطلوب للعدالة منذ أعوام في مصر والمحكـوم عليه بالإعدام بتهمة محاولة قتل رئيس الوزراء السابق عاطف عبيد فـي العـام ١٩٩٤. كما اعتبره القضاء البريطاني متورطاً في مقتل أحمد شاه مسعود، زعيم تحالف الشمال الأفغاني.

٢٧ تشرين الأول/ أكتوبر، الطالبان تعدم قائداً من المعارضـة، عبـد الحـق المعروف بأسد بيشاور، وهو مجاهد قاتل الـسوفيات خـلال الفتـرة (١٩٧٩ – ١٩٨٩). الولايات المتحدة تلقي قنابل تؤدي إلى تفجيـر مـستودعات الـصليب الأحمر في كابول. وكانت الولايات المتحدة قد قتلت سابقاً ٢٣ مدنياً في عمليـات مماثلة. ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر، آلاف المتطوعين الباكستانيين يتجمعون علـى الحدود الأفغانية وسط تحركات أصولية للإطاحة بالرئيس الباكستاني مشرف. ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر، جماعة النور برئاسة عبد ا شـريدي تـضم مطلـوبين خطرين ومعلومات عن انقسام عصبة الأنصار إلى أربع مجموعات في مخيم عين الحلوة في لبنان. ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر، نشر شريط فيديو لأسامة بن لادن في قناة الجزيرة يحتوي على خطابه الثالث منذ أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، يتهم فيـه الأمم المتحدة بأنها أداة للإجرام ضد المسلمين، وقال إن القـادة العـرب الـذين يتعاملون مع هذه الهيئة هم كفار. ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر، الولايات المتحدة تبدأ هجماتها ضد قوات طالبان ومطاردة بن لادن.

- ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر، الصومال تحقق في الصلات التي تربط مؤسـسة البركات بتنظيم القاعدة، وهي شركة تعمل على إرسـال الأمـوال مـن خـارج الصومال. ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر، قوات تحـالف الـشمال تـدخل كـابول العاصمة. ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر، وزارة العدل الأمريكية تطلب مـن ٥٠٠٠ مسلم وعربي بين عمر ١٨ و٣٣ مقيمين في الولايات المتحدة التقدم من الأجهزة الأمنية من أجل إجراء تحقيقات معهم.

١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر، السعودية المترددة فـي الانـضمام إلـى الحملـة الأمريكية تواجه قوى دينية مؤيدة للطالبان. قوات أمريكية إضافية لملاحقة أسامة بن لادن واعتقال سعوديين وثلاث يمنيات حاولوا العبور إلى باكستان اتهام القاعدة بقتل ٤٧٠ من مقاتلي طالبان. اتهام المحكمة العسكرية المصرية لـ ٩٤ شخـصاً

في قضية تنظيم الوعد الأصولي واتهامه بالتخطيط لأعمال عدائية ضد طيـارين أمريكيين في ضاحية مصر الجديدة، ١٩ تشرين الثاني/ نـوفمبر، ٢٠٠١، إدانـة واسعة لرجل الدين الأمريكي، فرانكلين غراهام الذي اعتبر إن الإسـلام يهـاجم الغرب وأن إله الإسلام ليس هو إله المسيحيين وأن ا هو إله شرير وقاس جداً. ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر، قصف أمريكي في أفغانستان يفضي إلى مقتل محمـد عاطف المصري، وهو من أهم مساعدي بن لادن ووالـد إحـدى زوجاتـه. ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر، السلطات السورية تفرج عن أربعة قـادة بـارزين مـن الإخوان المسلمين، وذلك في إطار العفو الذي أصدره الرئيس بشار الأسد لمناسبة ذكرى الحكرة التصحيحية والتي شملت ٣١٠ معتقلاً سياسـياً. مقتـل القيـاديين البارزين من جماعة الجهاد المصرية، طارق أنور ونصر فهمين مما مثل ضربة موجعة لجماعة الجهاد وتنظيم القاعدة. ماليزيا تعتقل زعيم حركة مورو الإسلامية وتستعد لتسليمه للفليبين.

١ كانون الأول/ دبسمبر، استشهادي يفجر نفسه في منطقة للمشاة في تل أبيب يؤدي إلى مقتل ١٠ أشخاص وجرح ١٢٠ آخرين. مجزرة في قلعة جانغي فـي مزار شريف على أيدي قوات تحالف الشمال وقصف جوي أمريكي يفضي إلـى إبادة حوالي ٦٠٠ من الأسرى الأفغان العرب ومقاتلين آخرين. ٣ كـانون الأول/ ديسمبر، طالباني أمريكي، جون ووكر ليند، تتسلمه القوات الخاصـة الأمركيـة بعدما نجا من مجزرة قلعة جانغي في مزار شريف. ٦ كـانون الأول/ ديـسمبر، سقوط مدينة قندهار، معقل حركة طالبـان فـي أفغانـستان. ١٢ كـانون الاول/ ديسمبر، إسرائيل تقطع علاقاتها مع الرئيس عرفات. الرئيس خاتمي يقبل استقالة وزير الثقافة والإرشاد عطا ا مهاجراني، وهو من رموز التيار الإصلاحي في إيران.

١٤ كانون الأول/ ديسمبر، توقيف عضوين في عصبة الدفاع اليهوديـة فـي الولايات المتحدة بتهمة التآمر على تفجير مسجد الملك فهد ومكتب للنائب داريـل عيسى الذي كان قد عاد من رحلة إلى الشرق الأوسط.

٢٠ كانون الاول/ دبسمبر، مقتل ١٨ جندياً يمنياً في اشتباكات مع أنصار بـن لادن في مأرب الشرقية على أيدي رجال القبائل. كما اعتقلت الـسلطات اليمنيـة العشرات من رجال القبائل.

٢١ كانون الأول/ ديسمبر، الرئيس بوش يجمد أرصدة منظمتين، عسكر طيبة ويو تي أن، في كشمير بتهمة الإرهاب. إسرائيل بدأت تنفيذ خطة الفـصل مـع الفلسطينيين عبر ترسيم الخط الأخضر، والسلطة الفلسطينية تعتقل ٥١ عنـصراً من الشرطة بتهمة تنفيذ هجمات على القوات الإسرائيلية. السويد سلمت مصر قائد طلائع الفتح الإسلامي أحمد حسين عجيزة. الـسلطات البريطانيـة تنفـذ حملـة اعتقالات واسعة هي الأولى بموجب القانون الجديـد لمكافحـة الإرهـاب. فـي بريطانيا اختفاء أبو قتادة ومصير عمر بكري غير معروف. ٢١ كـانون الأول/ ديسمبر، قسم اليمين للحكومة الانتقالية في أفغانستان.

٢٢ كانون الأول/ ديسمبر، قرار مجلس الأمن ١٣٨٦ يجيز للقـوات الدوليـة استخدام القوة ويدعو إلى إعمار أفغانستان. تسلم وتسليم للـسلطة بـين الـرئيس برهان الدين رباني وحميد قرضاي، رئيس الحكومة المؤقتـة فـي أفغانـستان. الولايات المتحدة هي أول حكومة تعترف بالحكومة المؤقتة. ٢٦ كـانون الأول/ ديسمبر، إلقاء القبض على البريطاني ريتشارد ريد عند محاولته إشعال عود ثقاب لتفجير مادة متفجرة وضعت في حذائه على متن طائرة بوينغ ٧٦٧ تابعة لـشركة أميركان إيرلاينز تقوم برحلة بين باريس وميامي.

٢٧ كانون الأول/ ديسمبر، بن لادن يحيي في شريط فيديو مصور بثته قنـاة الجزيرة الأفراد التسعة عشر الذين قاموا بالأعمال الانتحاريـة فـي ١١ أيلـول/ سبتمبر.

٢٠٠٢ ٩ كانون اثاني/ يناير، واشنطن تجمد أموال متهمين بتمويل القاعـدة، شاملة بذلك لجنة دعم أفغانستان في بيشاور وجلال آباد وفرع جمعية إحياء التراث الإسلامي في باكستان وأفغانستان. مؤتمر علماء الإسلام في لبنان ينـاقش سـبل نصرة الشعب الفلسطيني في مؤتمر إنقاذ القدس ونصرة الشعب الفلـسطيني. ١١ كانون الثاني/ يناير، وصول أول مجموعة من الأفغان العـرب والطالبـان إلـى المعسكر الأمريكي أكس ري في غوانتانامو في كوبا ووضعهم في أقفاص حديدية

مما أثار الرأي العام العالمي ومنظمات حقوق الإنسان. ٢٠ يناير/ كانون الثـاني، الدول المانحة تعد أفغانستان بتقديم المساعدات المادية.

٣٠ كانون اثاني/ يناير، في خطاب حول حال الاتحاد، الرئيس الأمريكي بوش يوجه أقوى تحذير إلى العراق وإيران وكوريا الشمالية (محـور الـشر) ويـضع حماس والجهاد وحزب ا على لائحة الأهداف الأمريكية. ٣١ كـانون الثـاني/ يناير. شارون يعلن أسفه عن عدم قتله لياسر عرفات.

١ شباط/ فبراير، بدء التدريبات الأمريكية – الفليبينية للحرب على الإرهـاب والقضاء على جماعة أبو سياف الإسلامية. ٤ شباط/ فبرايـر، مجلـس العمـوم البريطاني يستجوب وزير الداخلية حول اختفاءس عمر محمد أبو عمـر (أبـو قتادة) الفلسطيني بعد إقرار مجلسي العموم واللوردات قانونـاً جديـداً لمكافحـة الإرهاب.

٦ شباط / فبراير، وزير ا لدفاع الإسرائيلي يتهم تنظيم القاعدة بالتـسلل إلـى صفوف حزب ا في لبنان.

٨ شباط/ فبراير، الحكومة الجزائرية تعلن عن مقتل امير الجماعة الإسلامية ا لمسلحة عنتر الزوابري.

١١ شباط/ فبراير، الحكم بالإعدام في الأردن على الإسلامي رائـد حجـازي بتهمة التخطيط لاستهداف مصالح أمريكيـة وإسـرائيلية. ١٤ شـباط/ فبرايـر، البحرين تتحول إلى مملكة دستورية.

١٦ شباط/ فبراير، وجه ستون مثقفاً أمريكياً بياناً إلى العالم الإسلامي. بيـان المثقفين الأمريكيين هذا يدور حول أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وما تلاها جاء تحت عنوان من أجل ماذا نحارب؟.

٢٥ شباط/ فبرير، رجل الدين الأمريكي الشهير بـات روبرتـسون يعلـن أن المسلمين لا يريدون التعايش بل يريدون الهيمنـة والتـدمير. مجلـس الـشورى السعودي يدرس تعديل مناهج التعليم الديني.

٣١ آذار/ مارس، استشهادي يقتل ١٥ شخصاً في حيفا، وشارون يعلن الحرب على السلطة الفلسطينية. القمة العربية في بيروت تصادق على مبادرة ولي العهد السعودي للسلام في الشرق الاوسط.

١٧ نيسان/ أبريل، عودة الملك المخلوع ظاهر شاه إلى كابول بعد أكثر مـن ثلاثين عاماً في المنفى.

١١ نيسان/ أبريل، الملك السابق ظاهر شاه يفتتح اللويا جيرغا في أفغانستان.

١٣ نيسان/ أبريل، انتخاب قرضاي رئيساً لأفغانستان. أبريل/ نيسان، القـوات الإسرائيلية تجتاح الأراضي الفلسطينية المحتلة وتعتقل مئـات الفلـسطينيين. ١٥ أيار/ مايو، إسرائيل تفك الحصار عن كنيسة المهد في بيـت لحـم وإبعـاد ٣١ فلسطينياً من المحاصرين. ١٧ حزيران/ يونيو، استشهادي فلسطيني يفجر نفـسه خارج القدس مما يفضي إلى مقتل ١٩ شخصاً وجرح ٥٠ آخرين. مقتل الـشيخ صالح شحادة، مؤسس الجناح العسكري لكتائب القـسام. ١٩ حزيـران/ يونيـو، اللويا جيرغا تختتم أعمالها بأداء قرضاي اليمين الدستورية والباشتون ينتزعـون حقيبة الداخلية من تحالف الشمال. السلطات المغربية تعلن عن اعتقال عـدد مـن أعضاء تنظيم القاعدة، من بينهم أبو زبير الهلالي الملقب بـ " الدب".

١ تموز/ يوليو، مجزرة مدنية بعد إلقاء الولايات المتحدة قنابل على عرس في أفغانستان. ٤ تموز/ يوليو مظاهرات في أفغانستان احتجاجاً على قصف أمريكـي يفضي إلى مقتل وجرح ٢٠٠ شخص.

٦ تموز/ يوليو، مقتل نائب الرئيس الأفغاني. ١٠ تمـوز/ يوليـو، القـضاء الباكستاني يحكم بالإعدام على محمد سعيد في قضية مقتل الـصحفي الأمريكـي دانيال بيرل وسجن شركائه الثلاثة مدى الحياة.

١٥ تموز/ يوليو، صفقة قانونية تجنب جون ووكر ليند الإعدام وتسجنه مـدى الحياة بتهمة تقديم المساعدة للطالبان ونقل المتفجرات. ٢٣ تموز / يوليو، ضحايا الغارة الإسرائيلية في حي سكني في غزة يفضي إلى مقتل العديد من الفلسطينيين، بينهم ٧ أطفال، ومئات الآلاف يشيعون قائد كتائب القسام في غزة صلاح شحاتة. ٢٤ تموز/ يوليو، قرضاي يوافق على حماية أمريكية أمنية لشخصه.

٢٨ تموز/ يوليو، إعلان السلطات الجزائرية عن مقتل ١٥ إسلامياً، بينهم أمير الجماعة الإسلامية السلحة الجديد رشيد أبو تراب. ٣١ تموز/ يوليو، مقتل سبعة أشخاص في انفجار في الجامعة العبرية.

١٥ آب/ أغسطس، ذوو ضحايا ١١ أيلول/ سبتمبر يقاضون بن لادن وأمـراء سعوديين والسودان وثماني منظمات خيرية إسلامية وسبعة مصارف بتهمة تمويل تنظيم القاعدة، وستقام الدعوى أمام محكمة واشنطن الفدرالية للمطالبة بتعويضات قيمتها مليون مليار دولار من الهيئات والف مليار دولار من الأفراد.

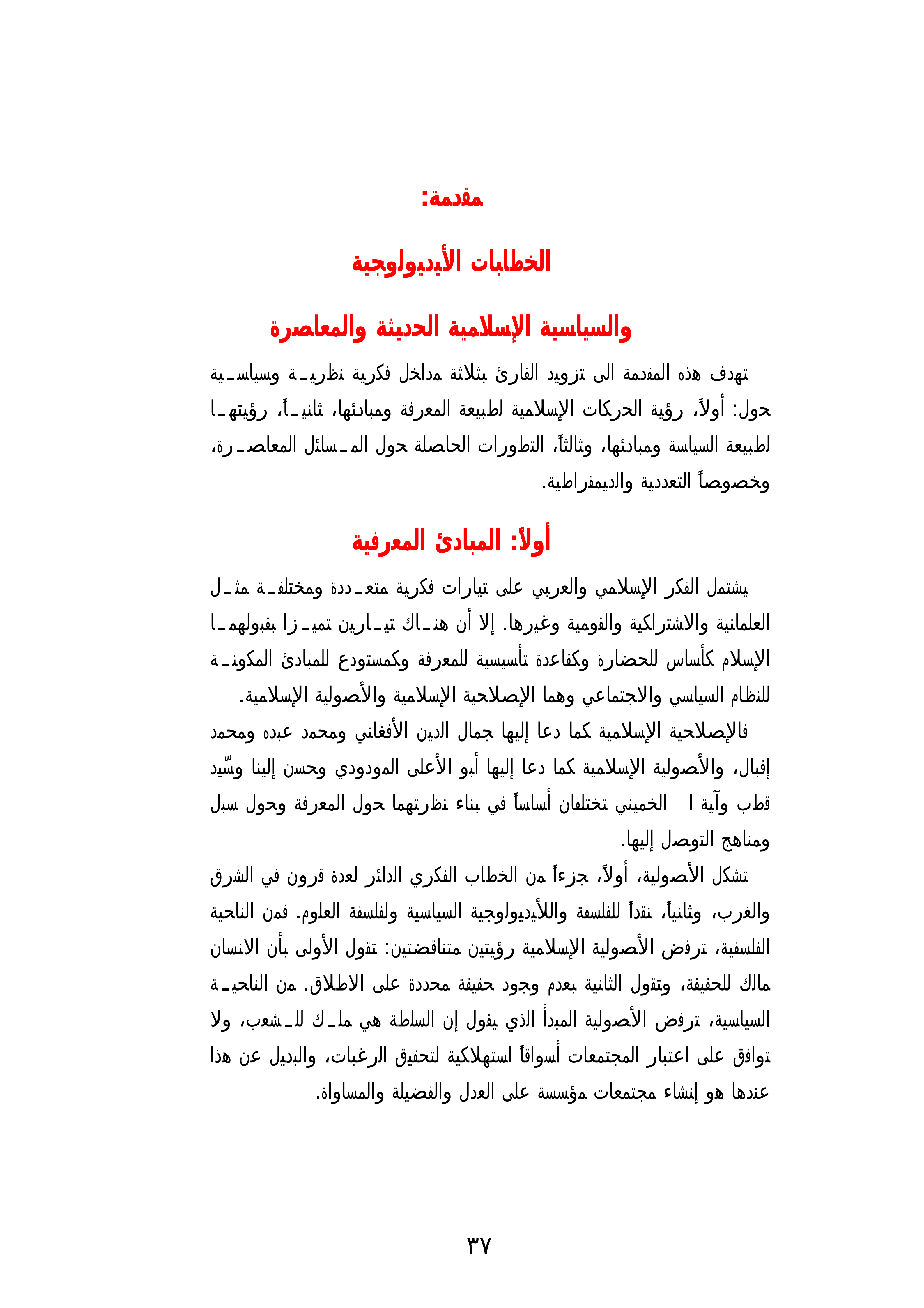
١٨ آب/ أغسطس، الرئيس السوداني جدد وضع حسن الترابي، زعيم المؤتمر الوطني الشعبي، في الإقامة الجبرية مع أن المحكمة الدستورية أمرت بـالإفراج عنه. وكان الترابي قد اعتقل في شباط/ فبراير ٢٠٠١ بعدما وقـع صـفقة مـع الجيش الشعبي لتحرير السودان. ١٩ آب/ أغـسطس، تحطـم طـائرة روسـية بصاروخ يفضي إلى مقتل ١١٩ شخصاً. ٢٤ آب/ أغـسطس، إبعـاد الـسلطات الأمريكية الأستاذ الجامعي الفلسطيني مازن النجار إلى لبنان بعد اتهامـه بإقامـة علاقات مع حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين.

٢٦ آب/ أغسطس، شهود عيان يتحدثون عن مقابر جماعية وجرائم حرب في افغانستان.

٢٨ آب/ أغسطس، حماس تتوعد بالمزيد من العمليات والـسلطة الفلـسطينية تستنكر وتدعو لتجنيب المدنيين القتل. كتائب عز الدين القسام تفجر عبوة ناسـفة في الجامعة العبرية وتقتل ٧ اسرائيليين وإصابة ٧٠ آخرين ٢ أيلول/ سـبتمبر، المحكمة الإسرائيلية تدعم قرار الحكومة بطرد بعض الفلسطينيين إلـى غـزة. ٤ أيلول/ سبتمبر، رئيس الوزراء الأفغاني السابق قلب الدين حكمتيار يـدعو إلـى الجهاد ضد قوات الاحتلال بقيادة الولايات المتحدة. ٥ أيلول/ سـبتمبر، رئـيس أفغانستان يتعرض لمحاولة قتل.

٦ أيلول/ سبتمبر، إسرائيل تبرئ العسكريين في مقتل مدنيين فلـسطينيين. ٦ تشرين الأول/ أكتوبر، سفينة فرنسية لنقل النفط تتعرض لانفجار قرب شـواطئ عدن في اليمن. ١٥ أيلول/ سبتمبر، واشنطن تطالب باكستان بتسليم اليمني رمزي بن الشيبة، وهو من قادة القاعدة ويعتقد أن له دوراً مهماً في التخطيط لتفجير ١١ أيلول/ سبتمبر وإرسال الاموال إلى اثنين من الخاطفين لمتابعة دروس الطيـران في فلوريدا، كما أنه عضو مهم في خلية هامبورغ في ألمانيـا. اعتقـال خمـسة أمريكيين من أصل يمني في نيويورك بتهمة توفير دعم مالي للقاعدة. ٣٠ أيلول/ سبتمبر، الرئيس الأمريكي يوقع على قانون أقره الكونغرس الأمريكي يلزم الإدارة

باعتبار القدس عاصمةً لاسرائيل. ١ تشرين الأول/ أكتـوبر، أظهـرت النتـائج الرسمية للانتخابات النيابية في المغرب في ٢٧ أيلول/ سبتمبر فوز حزب العدالة والتنمية في المرتبة الثالثة (٤٢ مقعداً من أصل ٣٢٥) . ٨ تشرين الأول/ أكتوبر، رئيس الوزراء الإسرائيلي شارون يصر على استمرار عمليات إسرائيل العسكرية في قطاع غزة، رغم الإدانات الدولية. ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر، انفجار كبير في جزيرة بالي في أندونيسيا يقتل حوالي ١٩٠ شخصاً ويجـرح المئـات. ويعتقـد البعض ان إسلاميين متشددين من الجماعة الإسلامية الإندونيسية هم وراء هـذا الحدث.



مقدمة:

الخطابات الأيديولوجية

والسياسية الإسلامية الحديثة والمعاصرة

تهدف هذه المقدمة الى تزويد القارئ بثلاثة مداخل فكرية نظرية وسياسية حول: أولاً، رؤية الحركات الإسلامية لطبيعة المعرفة ومبادئها، ثانياً، رؤيتها لطبيعة السياسة ومبادئها، وثالثاً، التطورات الحاصلة حول المسائل المعاصرة، وخصوصاً التعددية والديمقراطية.

أولاً: المبادئ المعرفية

يشتمل الفكر الإسلامي والعربي على تيارات فكرية متعددة ومختلفة مثل العلمانية والاشتراكية والقومية وغيرها. إلا أن هناك تيارين تميزا بقبولهما الإسلام كأساس للحضارة وكقاعدة تأسيسية للمعرفة وكمستودع للمبادئ المكونة للنظام السياسي والاجتماعي وهما الإصلاحية الإسلامية والأصولية الإسلامية.

فالإصلاحية الإسلامية كما دعا إليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال، والأصولية الإسلامية كما دعا إليها أبو الأعلى المودودي وحسن إلينا وسّيد قطب وآية ا الخميني تختلفان أساساً في بناء نظرتهما حول المعرفة وحول سبل ومناهج التوصل إليها.

تشكل الأصولية، أولاً، جزءاً من الخطاب الفكري الدائر لعدة قرون في الشرق والغرب، وثانياً، نقداً للفلسفة واللأيديولوجية السياسية ولفلسفة العلوم. فمن الناحية الفلسفية، ترفض الأصولية الإسلامية رؤيتين متناقضتين: تقول الأولى بأن الانسان مالك للحقيقة، وتقول الثانية بعدم وجود حقيقة محددة على الاطلاق. من الناحية السياسية، ترفض الأصولية المبدأ الذي يقول إن السلطة هي ملك للشعب، ولا توافق على اعتبار المجتمعات أسواقاً استهلاكية لتحقيق الرغبات، والبديل عن هذا عندها هو إنشاء مجتمعات مؤسسة على العدل والفضيلة والمساواة.

أما الإصلاحية الإسلامية فتؤكد على وجود القوانين الطبيعية والأخلاقية فـي الطبيعة الإنسانية. فهذه القوانين الطبيعية والاخلاقية هي حقيقة ويمكـن البرهنـة عليها عن طريق العقل. يقول علي شريعتي إن الإسلام، وعلى نقيض الماركـسية التي تساوي بين القانون الأخلاقي والعادات الاجتماعية، يعزو القوانين الأخلاقيـة إلى طبيعة الإنسان الفطرية [1]. فا هو الذي نفخ في الإنـسان روحـه وحمـلـه أمانته لا عن طريق الخلافة في الأرض فقط، بل أيضاً بسبب قربه من ا . وعلى الرغم من أنّ ا هو الوحيد المالك للمعرفة المطلقة والقادر الوحيد علـى تغييـر قوانين الطبيعة، إلا أن الإنسان قادر في درجة ما على العمل ضد قوانين الطبيعة وقدراته الجسدية بسبب الروح التي نفخها ا فيه. يعني هذا أن هذه القوانين يمكن التوصل إليها عن طريق العقل. فالأفغاني يرى أن في الإنـسان دافعـاً غريزيـاً للترفع عن الحيوانية والشهودة ولتحسين معاشه. وهذا لا يحـدث بمجـرد اتبـاع الفطرة فقط بل بالبحث عن المعرفة وتنمية المهارات والقدرات الموصلة والمحدثة للحضارة. وبهذا يكون علاج الأمة مكوناً من العودة للاسترشاد بالقواعـد الكليـة للدين وتطهير القلوب ومن تكوين الأمة من جديد . فالذي لا يحكم به العقل وتشهد به أسس الاجتماع الإنساني مآله الزوال. وعليه، فعلى المسلمين الـسعي للتقـدم الظاهر في دراسة العلوم، فالأسس الدينية والأخلاقية السلمية لا تتطلب الدين فقط بل هي بحاجة إلى معرفة جوهرية وحقيقية[2].

وفي الحقيقة، يفهم المفكرون الإصلاحيون المسلمون الفلسفة على أنها علم من العلوم. يقول محمد عبده، مثلاً، إن الإسلام لا يمكنه مناقضة العلم، فهو يؤمن بأن عمل العقل ليس التكهن بل يتلخص في البحث بالمجال العلمي. وبالرغم مـن أن

---

(1) Ali Shari"ati, Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique, translated by R. Campbell, Contemporary Islamic Thought: presian series (Berkeley, CA: Mizan Press, 1980) pp17 and 80.

(2) انظر: جمال الدين الأفغاني: العروة الوثقى (القاهرة : دار العـرب، ١٩٥٧)، ص ٦٠ – ٦١، وجمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩) ، ص٩-١٣ و ١٦ -١٧.

العقل والوحي متناغمان فإن المفكرين الذين حاولوا مطابقـة البـراهين الفلـسفية والنص على وجود ا وجوهره تجاوزوا حد المعقول؛ فإن تكهنـاتهم لا يمكـن البرهنة على صحتها؛ أما العلوم فيمكن التحقق من صحتها، لهذا، عنـدما يـرى عبده تناسقاً بين الوحي والعقل يعني بالعقل هنا العلوم[1]. والأفغاني، كعبده، يجعل العلم المعيار النهائي ليس فقط عند غموض القرآن أو اختلاف الآراء فيه بل عند مناقضة القرآن للعلوم لأن القرآن يحتوي على مبادئ عامة، فلا يجوز معارضته للعلوم. أما إذا اعتبر أن هناك تناقضاً بينهما فإن المنهج الذي يجب اتباعـه هـو التأويل[2] ويؤدي توكيد الإصلاحيين على أهمية العلم – من أجل صلاحية تأويـل الوحي – إلى رفض المفاهيم التقليدية والفلسفة ومفاهيم علم الكلام والـى قبـول تأويلات وتفسيرات جديدة في الفلسفة وفي علم الكلام متوقفة في صـحتها علـى العلوم الحديثة.

فالإصلاحيون يرون الدين عاملاً فطرياً، ولكنه في تناغم مع العقل. ويـسترشد محمد عبده على هذا، مثلاً، بقوله: إن المسلمين اتفقوا، على العمـوم، علـى أن بعض قضايا الدين لايمكن الإيمان بها إلا عن طريق العقل كمعرفـة وجـود ا وقدرة ا على إرسال الرسل. كما أن المسلمين اتفقوا على أن الدين يحتوي على مبادئ مغايرة للعقل. فالإنسان قادر على البرهنة، مثلاً، على وجود ا ، إلا أنه لا يمكنه التوصل إلى فهم حقيقته. ويعود هذا إلى محدودية فهم الإنسان، فهو غيـر قادر حتى على فهم نفسه فهماً شاملاً وكاملاً. لكن العقل يبقى من أهـم الأمـور المساعدة للدين[3].

علاوة على هذا يجعل محمد عبده الدين من أهم العوامل الفاعلة فـي تكـوين الأخلاق؛ لأنه أكثر تأثيراً في الناس من العقل، إلا أن ما هو أكثر أهميةً من ذلـك

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسـات والنشر، ١٩٨١)، ص١٨-١٩، ٢٨-٤٦، ٣٢-٥٩، ٤٧-٧٠و ٦٩ – ١٠٨.

(2) المصدر نفسه، ص١٩-٤٦، ٣١، ٢٠-١١٢ و ٥١ – ١٣٢.

(3) الأفغاني ، جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة ، ص٤٤٠ – ٤٤١.

هو أن العقل يشكل مصدراً لمعرفة الدين وللعمل بموجبه. لكن عند التوصل إلى الإيمان، عن طريق العقل، فعلى الإنسان اتباع الرسول [1]. وبمثل هذا يقول محمد إقبال الذي يرى أنه على الرغم من أن الدين يبدأ بالعاطفة إلا أن الدين لا يعتبر نفسه عمليةً عاطفية فقط ويسعى دائماً إلى البحث في أمور ما وراء الطبيعة: فليس موضوع الدين الأمور الجزئية أو العاطفية أو العمل فقط، بل يشمل التعبير عن الإنسان بأكمله. ففي الإسلام لا يعارض المثال الواقع، لكنه يحاول اختصار المسافة بينهما حيث يستوعب المثال الواقع وبغيره[2]. كما يعرف علي شريعتي الدين على أنه التفسير المنطقي المفهوم والمثالي والروحي للكون الموافق للواقع وللألوهية.

من ناحية أخرى، وعلى الرغم من إصرار الأصولية الإسلامية على وجود المبادئ الأخلاقية في الطبيعة الإنسانية فإنها تؤكد على عدم قدرة الإنسان على التوصل لهذه المبادئ عن طريق العقل. وهذا يفرض ويتطلب وجود الوحي من أجل التمكن من اتباع النموذج الأخلاقي. وتتحول الفطرة عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، والتي تتلقى الوحي، إلى الخضوع للقوى المسيطرة التي أوجدت القوانين والتي تنشأ بدورها عن مشيئة الله من أجل سعادة بني البشر.

فالخلاف الأساسي بين الأصوليين والإصلاحيين هو أن الأصوليين يجعلون من الإسلام النظام الشامل المعلل الذي لا يحتاج إلى دليل منطقي؛ بينما يتقبل الإصلاحيون مبدأ التوصل إلى الحقيقة عن طريق البرهان. وهكذا، يجيز محمد عبده البحث عن البراهين،ولدى التوصل إليها، في معنى آخر، على الباحث الخضوع لتعاليم الرسول. يرفض الأصوليون الدعوى القائلة بقدرة العقل البشري على التوصل إلى الحقيقة دون مساعدة الوحي. أما الأصوليون فيعتبرون أن للعقل قدرة على اكتشاف الكثير من المبادئ الميتافيزيقية والأخلاقية.

---

(1) المصدر نفسه، ص١١١- ١١٣.

(2) Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Iqbal, 1960) . pp. 2,9 and 22.

سوف أركز في بقية هذا البحث، على نظرية الأصولية فـي المعرفـة كمـا تصورها كأبي الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطب، وآيـة ا الخمينـي، وذلك في محاولة للإجابة عن بعض الأسئلة مثل لماذا يتقبل الأصوليون القـرآن والحديث فقط كمصدرين للمعرفة والسياسة والقانون والاقتـصاد ولكـل أوجـه الحياة؟. ومن أجل توضيح الأفكار المتداولة حول القضايا الأساسية قـسمت هـذا البحث إلى أربعة أقسام: نظرية المعرفة، والفلسفة، والطبيعة، ومفهوم الدين.

المبدأ الأول: نظرية المعرفة

يعتبر الأصوليون أن المعرفة تتخطى مجرد الفهم؛ فهي التفهم العقلي الكامـل المصحوب بتفاعل النفس مع هذا التفهم في أعماق العقل والضمير. كل هذا يجب أن يستتبعه العمل المطابق للتفهم وللتفاعل[(١)]. من هذا التعريف للمعرفـة يمكننـا التوصل إلى النقاط التالية: أولاً، وعلى طريقة أفلاطون نفسها، يرى الأصـوليون أن المعرفة تتجاوز مجرد الفهم بل، كما قلنا سابقاً، هي حالة عقلية. وبينما يـرى أفلاطون أن المعرفة الحقة لا يمكن أن تكون غير نهائية[(٢)]، يحاول الأصـوليون جعل تعريفهم للمعرفة نهائياً وكاملاً. وهكذا فإن المرحلة الأولى هي مرحلة العقل (أو التفهم)، والمرحلة الثانية هي التفاعل (أي تقبل الـروح والـضمير) وهـي المرحلة الروحية والنفسية. أما كمال المعرفة فيتطلب العمل، أي المرحلة الثالثـة، وعليه فان التعريف الكامل للمعرفة يدور حول ثلاثة محـاور: العقـل والـنفس والعمل. لكن من أهم الشروط التي يجب أن تتوفر هو فهم الإسلام كما كان يفهمه السلف الصالح والوقوف عند حدود الإلهية وعدم التقيد بما لم يفرضه ا أو ينص عليه الإسلام.

---

(1) في تعريف المعرفة، انظر: سيد قطب، في التاريخ ... فكرة ومنهاج (بيـروت: دار الـشروق، ١٩٧٥)، ص٢٦، وحسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت : دار القلم؛ دار القرآن الكريم، ١٩٨٤)، ص٢٤٦. وعن عجز العقل، انظر ص٤٧٣ من المصدر الأخير.

(2) Ali Shari;ati. On the sociology of Islam: Lectures, translated from the persian b7 (9) Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan press. 1979) , p. 41.

ويرى حسن البنا، مثلاً، أن الأدلة المنطقية غير كافية للتوصل إلى المعرفة، بل إن المعرفة بحاجة أيضاً إلى فطرة سليمة تستقر فيها المعرفة الحقة، ومن لم يجعل ا له نوراً فما له من نور.

إذا درسنا تعاريف المعرفة عند أرسطو طاليس والفارابي وغيرهما في ضـوء تعريف الأصولية، فإن هذه التعاريف يرفضها الأصوليون لأنها غيـر مـستكملة لجميع مراحل المعرفة. ويمكن التوصل إلى المعرفة عند أرسـطوطاليس حـين نتمكن من تفسير أسباب الأشياء(1). ويعتبر العقلانيون كأفلاطون والفارابي وابـن سينا أن للمبادئ العامة وجوداً موضوعياً. إلا أن الأصوليين كالبنا والندوي وقطب يشككون في قدرة الإنسان على التوصل إلى معرفة ا لأن معرفته تتطلب تفهمـاً وتفاعلاً، وهذا ما يستحيل على الإنسان القيام بـه. فلـيس هنـاك إنـسان قـادر علىالحصول على المعرفة الكاملة أو على معرفة حتمية بوجود ا وطبيعته. لهذا السبب، يقول الأصوليون، مثلاً، إنه لا يجوز للإنسان سؤال ا عن حكمته فـي الخلق لأن الإنسان غير قادر الآن أو في المستقبل على الإحاطة بنظام الكون (٢) . فعلى الرغم من أن الأصوليين يعتبرون العقل مناط التكليـف ودافعـاً للـشبهات والأباطيل، فإن وجود الخالق مثلاً، هو في حكم البديهيات ولا يحتاج إلى دليل. أما أولئك الذين يطالبون بالأدلة فهم مكابرون لا تنفع معهم الأدلة، كما أن الإحاطـة بذات ا وحقائق الأشياء أكبر من أن تحيط به العقول البشرية. فالنبي(ص) يقول: تفكروا في خلق ا ولا تفكروا في ا ....

وليس بمقدور العامة أو الخاصة معرفة أسرار الكون. فلا إلـه إلا ا هـي الطريق، ويجب الوقوف عندها لأن طبيعة الدين تقوم على هذه القاعدة الأصولية. ويستقر، مع استقرار هذه القاعدة في أعماق النفس، النظام الـشامل. فالاستـسلام

---

(1) انظـر، علـى سـبيل المثـال: Aristoteles. Aristotle;s Metaphysics, edited by W. D. Ross (Oxford: Clarendon press, {1912}.

(2) انظر: سيد قطب، هذا الدين، ط٤ (القاهرة: مكتبة وهبـة، د. تـز ، ص٦-٧ عـن العقـل والإلهيات، انظر: البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حـسن البنـا، ص٤٣٥ – ٤٣٦، و ٤٤٥ – ٤٤٩ عن ا وصفاته.

ابتداءً هو مقصد الإيمان الذي يفتح منافذ الفطـرة لتتلقـى الموجبـات المـؤثرة وتستجيب لها. والإسلام ليس مجرد نظرية للدراسة الذهنية المعرفية الثقافية، بـل منهج شامل وكامل وتصور واقعي وإيجابي. فهو يكره بطبعه أن يتمثل في مجرد تصور ذهني معرفي بل يتمثل في تنظيم حي. إن تحويل الإسـلام إلـى نظريـة يخرجه من طبيعة منهج التكوين الرباني ويخضعه لمناهج التفكير البشرية ويبطل وظيفته. وعليه فيجب الالتزام بالمنهج كفكر وكعقيدة وكنظام وكحركة.

وعليه، فإن عدم القدرة على معرفة ا يعود إلـى محدوديـة عقـل الإنـسان وقدراته. وبناءً على هذا يرفض الأصوليون ادعاء بعض الفلاسفة أن معرفـة ا بالعقل ممكنة. كما يرفضون ثنائية الروح والمـادة (الموجـودة، مـثلاً، عنـد ديكارت)، ولا يقومون بأي تحليل في عمل الروح على المادة أو العكـس. فكمـا عند سبينوزا، فإن الحقيقة لها مقياس داخلي وليس فقط مجـرد مقيـاس التطـابق الخارجي للفكرة مع موضوعاتها. فالأصوليون، ـ كما سبينوزا، يرون أن المعرفة تؤدي إلى الأشياء كمعطيات من عند ا . مقدمة لفهم النظام بكل أجزائه [1].

المبدأ الثاني: الفلسفة

في مراجعتها للفلسفة تعتقد الأصولية بعدم جدوى واستحالة المعرفة عن طريق التفلسف. فالفلسفة ليست للإنسان وما للإنسان هـو دراسـة مـا هـو عملـي. فالفيلسوف، في رأي الأصوليين، وضع نفسه في المكان الخاطئ حيث لا مخـرج منه إلا بما منحه ا للإنسان، وهو العقل. إلا أن العقل الإنساني لا ينبغي لـه أن يتفلسف بل يجب أن يشغل نفسه بما هو عملي ومفيد[2]. فالإسلام يجعـل العلـم فريضة، وقد أمر ا به في القرآن الكريم { اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الـذِي خَلَـقَ، خَلَـقَ

---

(1) انظر الفصل الخاص عن الأفكار، والأشياء وعقل الإنسان فـي: Spinoza, Ethics 11, prop vii: Def iv.

(2) انظر: هادي المدرسي، الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين (بيـروت: مؤسـسة الـبلاغ ١٩٨٧)، ص٧٠-٧١، البنا، المصدر نفسه، ص١٧٩- ٣٠٧ و ١٨٠؛ الندوي، المصدر نفسه، ص١٧٢ ومـا بعـدها، و٢١٥- ٢١٦، Sayyed Abulala Maudoodi, Towards Understanding Islam, 8th ed. (Lahore: Islamic publications Limited, 1960) pp. 5-16.

الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ} [1].
كما أن الإسلام لم يفرق ما بين العلوم الدنيوية وعلوم الدين بل حث عليهمـا. إلا أن العلم يتعلق بالكون لا بخالق الكون. وعليه فإن العلم والفن اليوم ليـسا بـدليل على تقدم المعرفة بالمطلق، لأن المعرفة الحقيقية تطمئن القلوب وتجفف الـدموع وتريح المجتمع وتغني الفقراء. كما أن الفلسفات يحطم بعضها بعـضها الآخـر، وكذلك العلوم. لكن موقف الإسلام ينبع من تسخير الأرض للإنـسان مـن أجـل استعمالها لأغراض صحيحة. وينتفع المسلم بكل ما خلق ا وأودع في الكـون. فالمصنوعات خاضعة لإرادة الإنسان وأخلاقه التي يجعل في استعمالها أداة خيـر أو شر، فالإنسان قادر على تحويل الآلات إلى شر مطلق أو خير كبير. ويجـب على المسلمين استكشاف العلوم الطبيعية لأنها تسخر للإنسان القوة والمادة. أمـا الدين فيرشد الإنسان إلى كيفية الانتفاع بهذه العلوم. أما أولئك الذين وضعوا الفكر الإنساني، سواء المشاهدة أو الاختبار أو القياس أو الاستقراء، مكان الهداية فقـد اختاروا طريقاً لم يكن دليلهم فيه كافياً، فضلت خطواتهم الأولى وانصرف الجهـد إلى غاية خاطئة أوصلت في النهاية إلى الإلحاد. وعلى الرغم من أنهـم أدركـوا نواميس الفطرة بالاختبار والقياس لكنهم لم يتوصلوا إلى فاطرها وانصرفوا إلـى عبادة النفس واتخذوا إلههم هواهم. أما رفض جدوى واستحالة الفلسفة فما ذلـك إلا نتاج فهم الأصوليين للفلسفة على أنها ذلك الفرع من المعرفة الذي يحـدد لنـا ماهية الأشياء وليس كيفيتها؛ هي موضوع مباحث العلوم.

أما إذا كانت الفلسفة تهتم بالعلائق بين ما هو خالد، والتي هي عند أفلاطـون الشيء الوحيد الذي يحتمل اسم المعرفة، فإن الأصوليين، وخاصة سـيد قطـب، الذين يرفضون أولاً مفهوم الموجودات الخالدة ولا يعتقدون، ثانياً، بمقدرة الإنسان على التوصل إلى المعرفة هم مبررون في رفضهم الفلـسفة كـالمنهج المناسـب للتوصل إلى الحقيقة. فالمحاولة الفلسفية عند الأصوليين كما هـي عنـد الإمـام الغزالي والفيلسوف هيوم هي محاولة عقيمة وخاطئة، كما أن فكرة رفض معرفة ا عن طريق العقل غير مستهجنة. بل على العكس من ذلك، فإذا ما تأملنا مليـاً

(1) القرآن الكريم، سورة العلق، ، الآياتى ١-٥.

نرى أنه في جميع الفلسفات، وعند درجة ما، يتوقف العقل عندها ولا مجال متاحاً للتقدم في البحث العقلي[١]. فإذا ما قابلنا وقارنا فكرة الأصوليين في رفض معرفة ا عن طريق العقل مع فكرة أفلوطين في رفض معرفة الخيـر نتوصـل إلـى قصور الفكر المجرد عن فهم ا أو الخير. وعليه فمن الواضح أنه في قمة البحث الفلسفي فإن الفيلسوف لا يمكنه إلا التوقف عن البحث النقـدي وإبدالـه البديهـة والفطرة به. ويقود عدم معرفة الخير عند أفلوطين ومعرفة ا عنـد الأصـوليين إلى مبدأ التجاوز لكنها تدفع أفلوطين إلى قبول التأمـل كمـنهج للاقتـراب مـن المعرفة، بينما يرفض الأصوليون الفلسفة بكل أشكالها ويقترحون الدين الموحى به على العموم والإسلام على الخصوص كبديل للفلسفة.

حتى الآن، يتعلق بحثنا بذلك النوع من الفلسفة التي تعتمـد علـى العقلانيـة والنقدية وتقوم على المنطق، أما الأنواع الأخرى من الفلسفة، كفلـسفة هيـدغر، والتي تقف موقفاً عدائياً من التحليل النقدي فتعتمد في توصلها إلى المعرفة علـى البديهة الشخصية والمباشرة[٢]. ويمكننا القول إن الأصوليين على العمـوم كـسيد قطب والمودودي ينتمون إلى هذه الفئة. هذا إذا ما تقبلنا تعريف أرسـطوطاليس للفلسفة كما نقله محسن مهدي. يقول مهدي في شرحه لمقولة أرسـطوطاليس إن التفلسف يعني أمراً من اثنين. أولاً: هل يجب علينا البحث، وثانياً: استعمال المنهج الفلسفي. فإذا ما قلنا إن على الإنسان أن لا يتفلسف، فعلينا أيضاً البرهنـة علـى ذلك؛ فالبرهنة الفلسفية هي أساس المعرفة[٣].

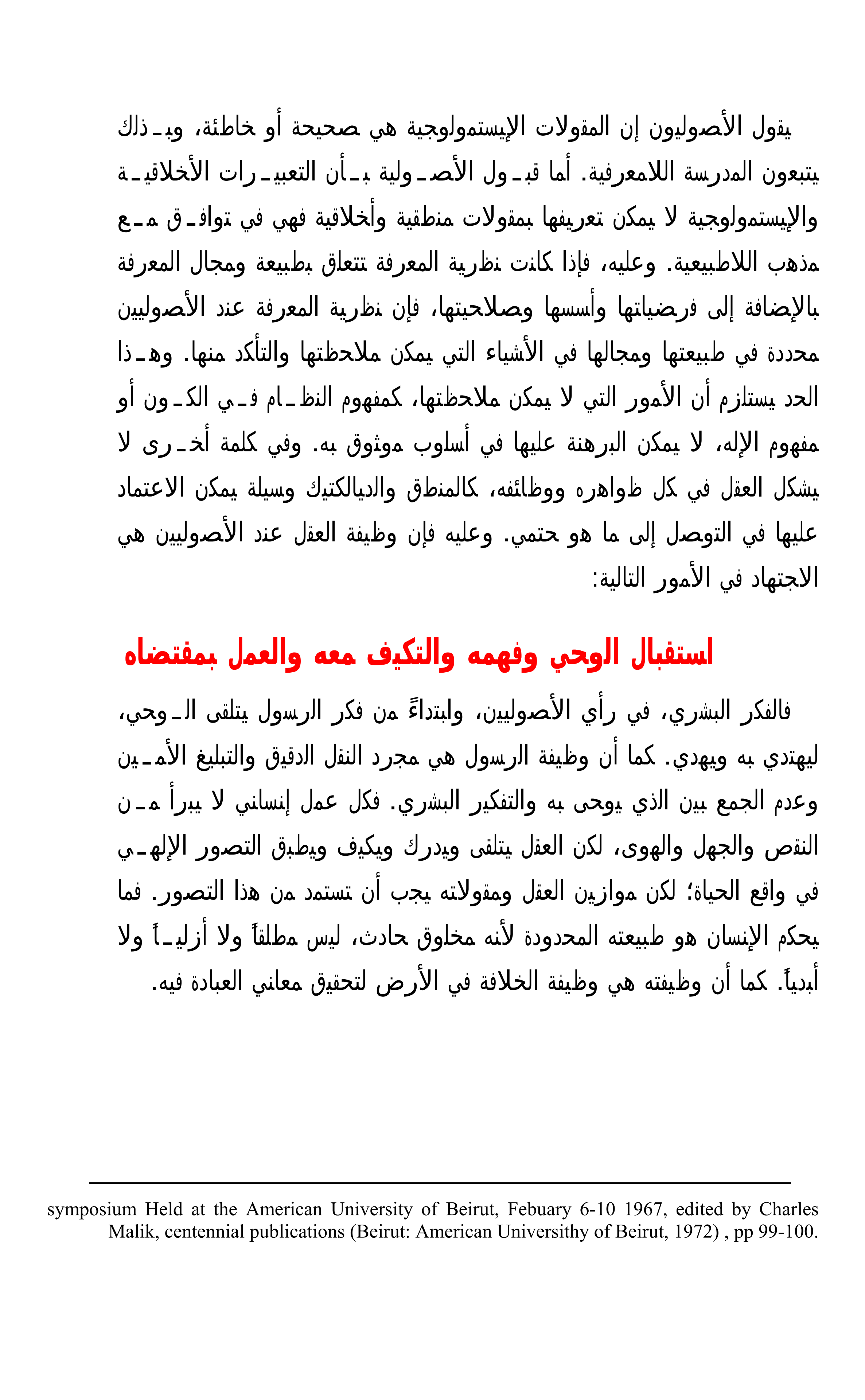
---

(1) قطب، هذا الدين، ص٢٢-٢٣. ولآراء مماثلة غربية في الموضوع نفسه، انظر: Machiavelli, Discourses I, I, vi (3), principle xv.

(2) انظر مثلا: Martin Heideggar, Introduction to Metaphysics, passim.

(3) انظر: Aristoteles, Fragmented Selection, edited by W. D. Ross (oxford; Clarendon press, 1955) pp. 7-29,

مقتـبس عـن: Musin Mahid, {Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought} oaper oresented at: God and Man in Contemporary Islamic Thought; proceedings of the philosoghy



يقول الأصوليون إن المقولات الإيستمولوجية هي صحيحة أو خاطئة، وبذلك يتبعون المدرسة اللامعرفية. أما قبول الأصولية بأن التعبيرات الأخلاقية والإيستمولوجية لا يمكن تعريفها بمقولات منطقية وأخلاقية فهي في توافق مع مذهب اللاطبيعية. وعليه، فإذا كانت نظرية المعرفة تتعلق بطبيعة ومجال المعرفة بالإضافة إلى فرضياتها وأسسها وصلاحيتها، فإن نظرية المعرفة عند الأصوليين محددة في طبيعتها ومجالها في الأشياء التي يمكن ملاحظتها والتأكد منها. وهذا الحد يستلزم أن الأمور التي لا يمكن ملاحظتها، كمفهوم النظام في الكون أو مفهوم الإله، لا يمكن البرهنة عليها في أسلوب موثوق به. وفي كلمة أخرى لا يشكل العقل في كل ظواهره ووظائفه، كالمنطق والديالكتيك وسيلة يمكن الاعتماد عليها في التوصل إلى ما هو حتمي. وعليه فإن وظيفة العقل عند الأصوليين هي الاجتهاد في الأمور التالية:

استقبال الوحي وفهمه والتكيف معه والعمل بمقتضاه

فالفكر البشري، في رأي الأصوليين، وابتداءً من فكر الرسول يتلقى الوحي، ليهتدي به ويهدي. كما أن وظيفة الرسول هي مجرد النقل الدقيق والتبليغ الأمين وعدم الجمع بين الذي يوحى به والتفكير البشري. فكل عمل إنساني لا يبرأ من النقص والجهل والهوى، لكن العقل يتلقى ويدرك ويكيف ويطبق التصور الإلهي في واقع الحياة؛ لكن موازين العقل ومقولاته يجب أن تستمد من هذا التصور. فما يحكم الإنسان هو طبيعته المحدودة لأنه مخلوق حادث، ليس مطلقاً ولا أزلياً ولا أبدياً. كما أن وظيفته هي وظيفة الخلافة في الأرض لتحقيق معاني العبادة فيه.

---

symposium Held at the American University of Beirut, Febuary 6-10 1967, edited by Charles Malik, centennial publications (Beirut: American Universithy of Beirut, 1972) , pp 99-100.

تحقيق المفهوم الإسلامي واعتباره فيصلاً في أمور هذا المفهوم وقيمه [١].

فالعقل مدعو للتفكر والنظر والاعتبار والتطبيق في عالم الواقع طبقاً لمقتضيات هذا التصور. يحرر العقل الإدراك البشري ويوقظه ويقوم منهجـه فـي النظـر ويمنعه من الوقوع في الوهم والخرافة ويصونه عن التبدد في غير مجاله ويوجهه إلى سنن ا والى طبيعة الكون والإنسان. ويتبع هـذا أن وظيفـة العقـل عنـد الأصولية هي وسائلية وأن العقل يعمل كوعاء لما هو موجود. لهـذا، لا يجـوز للعقل الضياع في محاولة إيجاد مفاهيم جديدة غير مرتبطة أساساً بالوحي. وهـذا ما يفسر لنا سبب رؤية الأصوليين مثلاً للعقلانية الديكارتية في القرن السابع عشر أو الوضعية الاجتماعية أو المنطقية، كتدخل الفكر الإنساني في المفهوم الإلهي[٢]. فمثل هذه الفلسفات هي نظريات وآراء حولت الحضارات إلى مظاهر مادية بحتة تهدم ما جاءت به الأديان السماوية وتشجع الإلحاد والشك في ا وإنكار الـروح والإباحية والتهافت على اللذة وإشباع الغرائز والشهوات والتعصب والربا وما إلى ذلك.

لكن أسرار التكوين الإنساني ستبقى خافية عليه، وكذلك سر الحيـاة والمـوت وسر الروح الإنسانية. وهذه الفكرة هي نتاج رؤية الإنسان علـى أنـه محـدود

---

(1) انظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (القاهرة: عيسى الحلبي، [د . ت .]، ص٥٢؛ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؛ ص١٣٢؛ البنا مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص١١، ٦٥ – ٦٨ و ١٦٩ – ١٧٠؛ المدرسي، الإسلام والأيديولوجيات المناوئـة، إلـى أيـن ، ص١١-١٢ و ١٦-١٧، وروح ا الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية (الكويت : [د.ن.، د. ت.]، ص٦٧-٦٨.

(2) البنا، المصدر نفسه، ص١١٧ – ٢٢٠ و ٢٠٥-٢١٩؛ المدرسـي، المـصدر نفـسه، ص٤٦؛ الخميني، المصدر نفسه، ص٥٧- ٦٣ ، ٥٩ و ٦٥-٦٦؛ قطب، المصدر نفسه، ص٦٦-٦٧، ومعالم في الطريق ، ص١١-١٤، ١٢-٤٣و١٧.

بطبيعته وطبعه وفي قدراته وإمكانياته ؛ فهو ليس أزلياً أو مخلداً [1]. فيجب على الإنسان أن يلتزم حد العقل وتقبل قوله تعالى {وَمَا أُوتِيتُم من الْعِلْـمِ إلا قَلِـيلاً}[2] ومحاولة زيادة عمله من هذا المنطلق فتَعَالَى اللهُ {وَقُل رب زِدْنِي عِلْمًا} [3].

إن معرفة ا لا تحيط بها العقول البشرية لأنها قاصـرة عـن إدراك حقـائق الأشياء. فالفلسفة لا تتجاوز كونها ظنوناً لا حقيقة لها ولا معنى، ولا تجدي نفعـاً ولا تأتي بنتيجة. فالتصور الفلسفي ينشأ في الفكر البشري لمحاولة تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به. إلا أنه يبقى ضمن حدود المعرفة الفكرية البـاردة. لهـذا لا يجوز للمسلم أن يكتفي في أمور العقيدة وحقائقها وفي تـصورها العـام والقـيم والمبادئ العامة في النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي علـى مـصدر إنساني. وكمثال على هذه المحدودية والانكفاء الذاتي والمباشرة فـي الفهـم هـو ديكارت نفسه؛ فبقوله أنا أفكر، إذاً أنا موجود ، حاول ديكارت البرهنـة علـى وجودا عن طريق البرهنة على وجود نفسه. فمفهوم وجودا ، والـذي حـاول ديكارت جعله حقيقة موضوعية، ما كان ممكناً البرهنة عليه إلا بعد البرهنة على عدم قدرة الإنسان على خلق هذا المفهوم. فنحن، حسب ما يقول ديكارت مخلوقات وضيعة لا يمكنها التوصل إلى فكرة الإله إلا عن طريق الإله نفسه. ولهذا، لابـد من وجود ا ، أما حتمية وجوده فلا يمكن إيجادها إلا في النفس ذاتهـا[4]. وكمـا اعتقد الفيلسوف لوك والفيلسوف ماكيافيلي والشيخ محمد عبده، تعتقـد الأصـولية

---

(1) البنا، المصدر نفسه، ص٤٣١- ٤٣٣؛ الندوي، المصدر نفسه، ص١٣٥ – ١٣٦، وسيد قطـب: معالم في الطريق، ص١٢٦-١٢٧ ، والعدالة الاجتماعية في الإسلام (بيروت: دار الـشروق، ١٩٨٠)، ص٦٩.

(2) القرآن الكريم، سورة الإسراء الآية ٨٥.

(3) المصدر نفسه، سورة طه الآية ١١٤.

(4) .Rene Descartes, Mediations, 3rd and 4th Mediations

بأن أجزاء من الطبيعة مغلقة أمام الفكر الإنساني[1]. فيقول حسن البنا مـثلاً بـأن السؤال عن الخالق يؤدي إلى ترف فكري وإلى البحث في ذات ا   التي لن تتمكن العقول القاصرة من إدراكه. فكل عمل إنساني يصاحبه نقص وجهل وهوى يتجسم في تصورات وثنية وفلسفات غير مجدية.

وإذا ما استعدنا تعريف الأصولية للمعرفة وقارناه مع العقلانية والتجريبية، نجد أن ما تفتقده الأخيرتان بنظر الأصوليين هو تعريـف شـامل وكامـل للمعرفـة وللحقيقة. وهما كذلك بالفعل لأنهما لا تؤديان إلى فهم كامل للإنـسان ووجـوده. وعليه، فلا يمكنهما أن يكونا أداة التوصل إلى الحقيقة المطلقة والتعبير عنهـا [2]. فالفلسفات تتعاطى مع الإنسان كمادة من سـائر المـواد وكحيـوان مـن سـائر الحيوانات؛ لكن تتجاهل خصائصه التي تميزه وتجعل منه كائناً فريداً. فـالمطلوب من المسلم أن يستقل في فكره ويعتمد على اساس الإسـلام لا علـى النظريـات الغربية. وكما قال فرنسيس بيكون تعتقد الأصولية بوجوب انبعاث تأثيرات عملية للمعرفة موصولة إلى العمل. فرفضها للفلسفة الكلاسيكية أو الحديثة سواء أكانـت تلك العقلانية أم التجريبية سببها إصرار الأصولية على أن المعرفة الحقة مؤديـة بطبيعتها إلى العمل، أولاً، والى إشباع حاجات الإنسانية، ثانياً؛ فالمعرفة البـاردة بحد ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب تحويل المعرفة إلى قوة باعثة يمكن تحقيقها في الواقع[3].

---

(1) البنا، مجموعة رسائل الشهيد الإمام حسن البنا، ص٤٧٣ – ٤٧٥، وقطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص١٤٠ – ١٤٦ ، ١٤٣ – ٢٦٧ و ١٤٧-٢٧٠، وخصائص التصور الإسـلامي ومقوماتـه، ص٥٣.

(2) عن العلوم، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص٨١-٨٢ و ١٢٥؛قطب: معالم في الطريق، ص٥٢، وخصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص٥٣، والخميني، الحكومة الإسلامية، ص١٣٢ – ١٣٤.

(3) قطب: المصدران نفسهما، ص٣٠ – ٣٨ و ٤٠، ٩-١٠ على التوالي، والعدالة الاجتماعية فـي الإسلام، ص١٩ و١٦٧ – ١٦٩؛ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المـسلمين، ص١٤٠؛ Shari'ati, on the Sociology of Islam: Lectures, pp. 42- 52, 44 45 and 50, and Maudoodi, Towards Understanding Islam, pp. 30 – 31.

ويمكننا بلورة النقاط التالية: أولاً كما عند سبينوزا، تعتقد الأصولية، أن المعرفة المستمدة من الحواس هي معرفة جامدة؛ كما أن الإدراك والإرادة هما شيء واحد. فجمود المعرفة عند سبينوزا وبرودة المعرفة عند الأصولية هما إشارة إلى عدم كفاية الفكرة أو المفهوم(١).

فالعمل الناتج عن العقل عند سبينوزا يتطابق مع كفاية الفكر بينما ترى الأصولية ان العمل العقلي والمادي هو دلالة على كفاية الفكر. وهكذا تظهر الأصولية، في إصرارها على ربط الفكر بالعمل، أهمية العمل من أجل البرهنة على سلامة الفكر . فبينما يرى أرسطوطاليس مثلاً، أن العمل هو خادم الفكر، ترى الأصولية أن الفكر هو خادم للعمل. فطاعة ا ، وهو ما تصر عليه الأصولية كدليل على صحة الفكر، يتطلب العمل بمقتضيات الشريعة والطبيعة وليس التأمل.

ولكن هذا لا يعني أبداً أن الفكر غير مهم، بل العكس هو الصحيح؛ إن أي معرفة صحيحة تفترض، عند الأصوليين، العمل وإشباع الطموح الروحي والفكري عند الإنسان. لهذا يرى الأصوليون وغيرهم أن الإسلام هو النظام المعرفي الاكمل لأنه يحمل أجوبة عن الأسئلة الأساسية حول الحياة، كالسؤال عن حقيقة الإنسان والحياة والوجود(٢). فالقرآن الكريم لم يتعرض لمسألة خلق العالم الطبيعي بل اهتم أكثر بالحياة الاجتماعية والخلقية لفصل الخير عن الشر. أما المسائل المتعلقة بما بعد الطبيعة أو المعارف الروحية فقد بسطها القرآن وجعل قاعدتها التوحيد. وبذلك أصبحت وظيفة المنهج الرباني إعطاء منهج خاص في التفكير من أجل البرؤ من رواسب مناهج التفكير السائدة، ومن أجل إقامة الدعوة

---

(1) Spinoza, Ethics, edited by Dagobert Runes (New york: Citadel press, 1976). Pp. 178- 179, 192, 194 and 200.

(2) البنا. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص٨٤، ٢٤٧ و ٢٥٠؛ الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٥٧ – ٥٩؛ قطب: معالم في الطريق، ص٨٢ – ٨٤، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، ص١٩٦ و٢٨٥.

الإسلامية على مخاطبة العقول والضمير والوجدان وتجريدها من القهر المعنوي بالخوارق المعجزة.

وعلاوة عن هذا، فإن إصرار الأصولية على شمول تعريفها للمعرفة للنواحي الذهنية والروحية والمادية هو نتيجة مفهومها للوحدة على أنها وحدة الوجود. فالكون هو وحدة مؤلفة من المعروف الظاهر والغيب المستتر. فالحياة هي وحدة الطاقات المادية والروحية، إذ إن أي تفريق بينهما يؤدي إلى انفصام وخلل[1]. فالإسلام لا يعقد السلام على حساب الجسد ولا على حساب الروح، بل يطلق لكل منهما نشاطه ليتجه به إلى الخير والصلاح والنماء. والإسلام دين الوحدة بين القوى الكونية جميعها، فهو دين وحدة الإله وتوحيد الأديان وتوحيد الرسل ووحدة العبادة والمعاملة، والعقيدة والشريعة، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية والمعنوية، والدنيا والآخرة، والأرض والسماء، وتصدر عن تلك الوحدة الكبرى تشريعاته وفرائضه وتوجيهاته وحدوده وقواعده في الحكم والمال. ويمد الإسلام الأمة والفرد بنظام وقواعد أسسها في القرآن الكريم. وإذا ما كانت هذه حقيقة الكون، فإن المعرفة الحقة تتطلب شمول كل هذه الأمور. لقد تغلغل مفهوم التوحيد في كل كتابات الأصوليين سواء في الأدب أو التاريخ أو الاقتصاد او في السياسة. لهذا فإن الأصوليين سواء في الأدب أو التاريخ أو الاقتصاد أو في السياسة. لهذا فإن الأصوليين يرتكزون في قبولهم لأي نظام فكري على دعواه للوحدة. فمن هذا المنطلق يمكن فهم رفض الأصولية للمثالية الأفلاطونية والروحية المسيحية ولعقلانية ارسطوطاليس والفارابي وابن رشد ولتجريبية ماركس. كذلك ترفض الأصولية تجزئة العالم معرفياً وعملياً. إذ انها لا ترى فائدة في تجزئة الحياة

---

(1) قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٣٠، والندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢١٧ – ٢٢٥، ٢١٨، ٢٢٣ و ٣٦٣ – ٢٦٤.

والمعرفة لأن هذا يؤدي إلى فقدان الوحدة الممسكة بالوجود. وعليه فـإن ميـزة الإسلام، عند الأصوليين، هي نظرته في الوجود[١].

تؤدي هذه النظرية إلى الأمل الواسع الذي تحتاجه الأمة لأن اليأس سبيل إلـى الكفر والقنوط ومن مظاهر الضلال. وهذه النظرة تنطبق على القرن العشرين لأن رسالة الإسلام هي الدعوة إلى ا ورسوله والإيمان باليوم الآخر، وتقـوم هـذه الرسالة على كتاب منزل وشريعة إلهية، كما تدعو هـذه النظريـة إلـى ترقيـة الإنسان، في جسمه وعقله لأن المدينة الصالحة لا تنمو إلا في وسط ديني وخلقي وجسدي صالح. فالمسلمون قادرون على إقامة الحياة الدنيوية والخلقية الـصالحة، وهم قادرون على ان يكونوا أصحاب عقول راجحة وعلوم صحيحة نافعة. أما إذا تغلبت جماعة لا تؤمن إلا بالمادة وما إليها من لذة ومنفعة محسوسة ولا تؤمن بما وراء الحس فإنها تؤثر بسبب طبيعتها ومبادئها وميولها في وضع المدنية وشكلها. وإذا تغلبت جماعة تمجد المادة ولا تهتم إلا بالروح وما وراء الحس وتعادي هـذه الحياة، ذبلت المدنية وهزلت القوى الإنسانية واحتضرت الحضارة وخربت المدن واختل نظام الحياة. فالمدنية اليوم تتأرجح بين ماديـة بهيميـة وروحانيـة. أمـا المسلمون فهم قادرون على الجمع بين الديانة والأخلاق والقوة والسياسة وتمكـين للإنسانية في أن تتمثل فيها جميع نواحيها. فعلى المسلمين المصالحة ما بين الروح والمادة، إذ ان استعدادهم الروحي والمادي يؤهلهم حتى يسيروا بالأمم الإنـسانية إلى غايتها المثلى الروحية والخلقية والمادية.

وقد أدى هذه الفهم لمفهوم الوحدة إلى نبذ كل مـن لا يـؤمن بهـذا المفهـوم ووصمه بالجاهلية[٢]. وهذا كذلك لأنه نفي للتكامل الروحي، وبخاصـة أن أهـم

---

(1) المدرسي، الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أيـن، ص٦٩-٧٠ ؛ البنـا، المـصدر نفـسه، ص١٤٧ – ١٧٠ و ٢٧٢ – ٢٧٧؛ Shari"ati , On the Sociology of Islam: Lectures , pp 60-61 , and sayyed , Abulala Maudoodi, A Short History of Revivalist Movements in Islam (Lahore: Islamic publications Limited, 1963) pp. 34- 35.

(2) البنا، المصدر نفسه، ص٢١٩ – ٢٢٠، وسيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ط٢ (القاهرة: مكتبـة وهبة، ١٩٦٥)، ص١٠.

مظاهر الحضارة اليوم هي مظاهر مادية بحتة تهدم ما جاءت به الأديان السماوية مما يؤدي إلى، أولاً، الإلحاد والشك في ا وإنكـار الـروح، ونـسيان الجـزاء والوقوف عند حدود الكون المادي المحسوس، وثانياً، الإباحية والتهافت على اللذة والتفنن في الاستمتاع واطلاق الغرائز من عقالها وإشباع شهوتي البطن والفـرج، ثالثاً، التعالي بين الطبقات، فكل طبقة تتعالى عمن سواها وتود أن تحظى بالمغانم، كما ان الشعوب تتعصب لجنسها وتنتقص غيرها وتحاول أن تلتهم من هم أضعف منها. كما تؤدي أيضاً إلى تفشي الربا والاعتراف بـشرعيته واعتبـاره قاعـدة التعامل وتعميمه بين الدول مما يفسد النفوس ويضعف الأخلاق والتراخـي فـي محاربة الجرائم. فظهرت المبادئ الهدامة، واشتعلت الثورات المدمرة واضطربت النظم الاقتصادية والسياسية.

المبدأ الثالث: الطبيعة

هنا أيضاً، فإن الموضوع الأساسي هو الوحدة والتناسق. يعتقد الأصوليون بان حقيقة الإسلام تنبع من تناسقه مع الطبيعة. فالإسلام هو في تنـاغم مـع قـوانين الكون ومع فطرة الوجود ومع فطرة الإنسان. من هذا المنطلق، فإن الإسلام ليس ديناً مجرداً بل هو جزء متكامل من الكون وقوانينه وتعبير عن الكون وقوانينه[1].

فلا يمكن للإنسان أن يستقر في هذا الكون دون ربـاط معـين يـضمن لـه الاستقرار، أي لابد من عقيدة تفسر له ما حوله وتفسر له مكانته. وهناك تلازم ما بين طبيعة التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي الذي هـو فـرع مـن التفسير الشامل لهذا المصدر. فالتصور الإسلامي ينبثق في الضمير ويتفاعل مـع المشاعر ويتلبّس الحياة. فهو وشيجة بين الإنسان والوجود أو بين الإنسان وخالق الوجود وتتلقاه الكينونة الإنسانية بجملتها من بارئها. وتعطي ربانية هذا التـصور قيمته الكبرى وتبرئه من النقص والجهل والهوى. كما أنه يلبي الكينونة الإنـسانية بجملتها ويدخل كذلك في دائرة إدراكها، لكنه أكبر وأوسع من الكينونة الإنـسانية بجملتها. فهو مجال السرمدية الأزلية الأبدية الكلية المطلقة. إن ربانيـة التـصور

---

(1) البنا، المصدر نفسه، ص١٠٠ و ٢٠٥-٢٠٦، وقطب: هذا الدين، ص٢٤، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٣٣، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص٥١ – ٥٣، ومعالم في الطريق، ص٤٢.

الإسلامي تجعله بخلاف التصورات البشرية. فهو ليس بحاجة في ذاته إلى تطوير وتغيير لأن واضعه يرى بلا حدود زمانية او مكانية ويعلم بـلا عوائـق الجهـل والقصور ويختار بلا تأثر من الشهوات والانفعالات ويضع اصلاً ثابتاً للبشرية في جميع أزمانها وأطوالها.

من هذا المنطلق ترى الأصولية ان الإسلام ليس ضروباً للعبادات بـل يجـب فهمه فهماً واسعاً ينظم شؤون الدنيا والآخرة ويفتي في كل شأن فيهـا ولا يقـف مكتوفاً أمام المشاكل الحياتية. من ناحية أخرى يؤمن الأصوليون بـأن الإنـسانية افتقدت لقرون عدة نظاماً شاملاً للقوى الكونية والإنسانية. فهي ما زالت تحـاول فصل القوى المادية عن القوى الروحية[1]. كل هذا أدى إلى عدة مشاكل أساسـية منها:

أولاً: الاختراعات المتمثلة لا بالآلات والأدوات بل بتدخل الفكر الإنساني عـن طريق العقلانية والوضعية، مثلاً. لقد أخضعت المدنية الغربية العالم كله، أفلـست أممه وأصبح العالم كسفينة في وسط اليم، حار ربانها وهبت عليها العواصف من كل مكان. كما اكتوت الإنسانية بنيران المطامع والمادة. فالغرب يظلـم ويجـور ويطغى ويتخبط. ويمكن تلخيص هذه الانحرافات بتدخل الفكر الإنساني والتأويـل والتحريف للأصل الرباني للعقيدة، فنشأت نزعات أوروبية معادية للدين والفكـر الديني؛ من عقلية مثالية إلى وضعية حسية إلى جدلية مادية. كما نتج عن تـشويه التصور الديني بمقولات وتصورات بشرية انحراف في الفكر الأوروبي.

ثانياً: الجهل الناتج عن عدم فهم الطبيعة. فالفلاسفة مثلاً غير قـادرين علـى تعريف الطبيعة والكون وغيرهما. فإذا ما كانت الطبيعة هي التي تنقش الحقيقـة في العقل الإنساني، فلماذا لا تنقشها في عقل ا لحيوانات مثلاً، وما هي ا لحقيقـة الصحيحة؟ فالعقل وحده لا يستطيع الاعتماد على الطبيعة لأنه فهم ويفهم الطبيعة من منطلقات متعددة تمنع حتى من تحديد وفهم طبيعة الطبيعة وحقيقة الحقيقة. ولا تعتقد الأصولية أن الحياة ونشأتها وأسرارها يمكن شرحها عن طريق المـادة. إن

---

(1) البنا، المصدر نفسه، ص١٦٨ – ١٦٩؛ قطب، المستقبل لهذا الدين، ص١٢٩، والنـدوي، مـاذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص١٣٦ و ٢١٧- ٢٢٠.

عظمة الكون المادي لا تسمح باختزاله إلى قوى مادية بحتـة والحيـاة البـشرية ودوافعها ومجالها التي تتحرك فيه لا يمكن اختزالها إلى الاقتصاد والآلة والنتاج، لا بوصفها فقط غاية ومحركاً ولكن بوصفها العلة الأولى والإله الخـالق والـرب المنصرف.

ثالثاً: عدم موثوقية العلم وديمومته الناتجان عن تغير فهم الإنسان. يعود عـدم موثوقية العلم إلى أمور عديدة منها أنه في حالة تطوير وتغير في العالم نفسه في مقابل تغير فهم الإنسان ووضعه نظريات تختلف من عصر إلى آخـر. وعلـى الرغم من ان العلم يجب أن يهدف إلى التغلب على العقبات والصعوبات المتأتيـة من الجهل والضعف والى الانتفاع بقوى الطبيعة المودعـة فـي الكـون والـى استخدامها لمقاصد صحيحة إلا أن فصلها عن الأهداف الدينية الحقة أدى إلى سوء استعمالها. إن المصنوعات الجمادية لا ذنب لها، لأنها خاضعة إلى إرادة الإنسان وأخلاقه. فهي في ذاتها ليست خيراً ولا شراً، إلا أن الإنسان يحدد وجهة سيرها. إن الإنسان الشرير يحولها شراً بسوء استعماله وبخبث سريرته.

إن الطائرات التي تقصف وتنسف القرى والمدن ليست مسؤولة بل الإنـسان. علاوة على هذا إن الغربيين يستعملون الآلات وكأن ليس للإنـسان وراء اللـذة والانتفاع المادي والعلو في الأرض مقصد ولا غاية، فاختلطت الغايات بالوسائط، واستعمل الغربيون قوة العلم في التغلب على الناس وقهر المنافسين، وتنافسوا في اختراع الآلات التي ينالون بها وطرهم ويحجزون بها غيرهم. إلا أن هذه الأمور الثلاثة لا تفضي بالأصوليين إلى رفض العلم بحد ذاته، بل قبول العلم من الناحية المجردة والتطبيقية على أن لا يحاول أن يفرض حلـولاً فلـسفية فـي نتائجـه التجريبية[1]. ويرى الأصوليون أن وضع هذه المخترعات والمكتـشفات الجديـدة أصبحت تسبب ضرراً أكبر من نفعها تصديقاً لقوله تعالى: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ

(1) في هذه المواضيع، انظر: الندوي، المصدر نفسه، ص٢١٩- ٢٢٠؛ قطب: خصائص التـصور الإسلامي ومقوماته، ص٦٦-٨٠ ، ومعالم في الطريق، ص١٤٠، وعبد الجواد ياسين، مقدمة فـي فقـه الجاهلية المعاصرة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦)، ص١٥٨- ١٥٩.

وَلاَ يَنفَعُهُمْ }[1]. إلا أن هؤلاء الذين يحاولون إنشاء تصورات اعتقادية مـن عنـد أنفسهم أو إنشاء تصورات فلسفية لتفسير الوجود وارتباطه كـانوا أشـد ضـلالاً وأكثر خطراً على حياة البشرية. وقد نشأ هذا كله من تـدخل الفكـر البـشري، بالإضافة والتأويل والتحريف للأصل الرباني. لهذا يجب عند محاولـة التجديـد الديني عدم إدخال أي عنصر بشري على التصور الرباني. من ناحية ثانية، يفتح التصور الإسلامي للعقل البشري وللعلم البشري ميدانه واسعاً كـاملاً، ولا يقـف دون العقل يصده عن البحث بل يدعوه إلى هذا البحث ويدفعه إليه ولا يقـف دون العلم البشري في المجال الكوني. بل هو يوكل أمر الخلافـة كلـه، فـي حـدود التصور الرباني، للعقل البشري. ويتجلى هذا الاستخلاف في صور شـتى: فـي زرع الإنسان للأرض وتطويرها وفي تفجير الذرة وفي إرسال الأقمار الصناعية والصور القابلة دائماً للزيادة والاتساع.

فمن الواضح إذاً أن الأصوليين لا يرفضون العلوم بحد ذاتها بل فلسفة العلوم، فالعلوم، عندهم هي وسيلة وأداة. وهذا مشابه لما دعا اليه جايمس ستيورت مـل في قوله إن العلم هو وظائفي لحقائق ناتجة عـن الملاحظـة والتجربـة. فـآراء الأصوليين، كآراء مل وهيوم، هي ضد التنظير الفكري، لأنها تشكك فـي قـدرة الإنسان على التوصل إلى الحقيقة سواء عن طريق الفلسفة أم العلـوم أم فلـسفة العلوم. وترى الأصولية على غرار كارل باير، ان التأكد من المبادئ العامـة لا تخضع للبرهنة من خلال التحقيقات التجريبية، لكنها تتقبل مبادئ التقدم الجزئـي والمحدود[٢].

لا يعني هذا أن الأصولية تتبع الوضعية بصورة مطلقة، فهي ترفض دعـوى الوضعية الاجتماعية التي تحاول التوصل إلى نظام اجتماعي أكثـر عـدلاً عـن طريق استعمال طرق العلوم ونتائجها. علاوة عن هذا، فبينما يرى الفيلسوفان بنثم ومل أن أهم أسس الوضعية هي وجوب كون كل نوع من المعرفة نتيجة من نتائج

---

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة الآية ١٠٢.

(2) Karl R . Popper, The open society and Its Enemies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966) , pp. 33-37.

العلوم، فإن الأصولية تعتقد أن المعرفة النهائية لا يمكن أن تكـون ناتجـة عـن العلوم[1]. بل إنها تعتقد مثل ليو ستراوس، أن المعرفة العلمية لا يمكنها الإجابـة عن الموضوعات الأساسية في الحياة [2].

إلا أن الفكر الأصولي أكثر مشابهة لفكر سبنسر، إذ يعتقد الأصوليون أن دور الفلسفة يبدأ من التعميمات الواسعة المستمدة من العلـوم الفرديـة، ومـن هـذه التعميمات تحاول التوصل إلى معرفة موحدة وكاملة، إلا أن العلوم والفلـسفة، لا يمكنها الحلول مكان الدين[3]. أما سبب ذلك فهو اختلاف طبيعة الدين والفلسفة، إذ أن الفلسفة تنبع من الفكر الإنساني وتحاول تفسير الوجود وعلاقة الإنـسان بـه، لكنها تبقى ضمن إطار المعرفة الباردة، أما الدين فهو ينبع من الوحي ويتفاعل مع الشعور ويشمل الحياة بكل أوجهها، فالدين هو نقطة الوصل الحية ما بين الإنسان والوجود، والوجود وا ، والإنسان وا [4].

هذا كذلك لأن الربانية عند الأصوليين هي أولى خصائص الـدين الإسـلامي وتصوره، ومصدر هذه الخصائص، فهو تصور اعتقادي مـوحى بـه مـن ا ومحصور في هذا المصدر لا يستمد من غيره، وذلك تمييزاً له عن التـصورات الفلسفية التي ينشئها الفكر البشري حول الحقيقة الإلهيـة أو الحقيقـة الكونيـة أو الحقيقة الإنسانية والارتباطات القائمة بين هذه الحقائق، وتمييزاً لـه كـذلك عـن المعتقدات الوثنية، التي تنشئها المشاعر والاخيلة والأوهام والتصورات البـشرية. ومفرق الطرق بين التصور الفلسفي والتصور الاعتقادي أن الأول ينشأ في الفكر

---

(1) في موضوع الوضعية، انظـر: Roberto Mangabeira Unger, knowledge and Politics (New york: Free Press. [1975] , and Leo Strauss, Political Philosophy: Six Essays, edited with introduction by Hilail Gildin (Indianapolis: Pegasur, [1975].

(2) Strauss, Ibid, p. 21.

(3) Herbert Spencer, First principles (New York: [n. pb] 1910) , pp. 56- 103.

(4) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنـا، ص٨٢-٨٣، وقطـب، خـصائص التـصور الإسلامي ومقوماته، ص٥٠- ٥٧.

البشري لمحاولة الوجود وعلاقة الإنسان به، علاوة عن هـذا يتميـز التـصور الإسلامي بعد ذلك بأنه صادر من ا للإنسان وتتلقاه الكينونة الإنسانية بجملتهـا من بارئها لتهدي به، أما عمل الفكر فيجب أن ينحصر في كونه أداة يوكل إليهـا خصائص هذا التصور وتحكيمها في كل ما حوله من القيم والأوضاع دون زيادة عليها من خارجها، ودون نقص كذلك منها، وكذلك فإن الفكر ليس وحده مـصدر المعرفة بل هو الكينونة الإنسانية بجملتها، ومع هذا، فان الإنسان غير قادر علـى الإدراك الكلي المطلق، فهو متحيز في حدود الزمان والمكان ولا يمكنـه العمـل خارج هذه الحدود، وتحكم طبيعة الإنسان كونه حادثاً مطلقاً ولا أزلياً ولا أبـدياً، لذا تنحصر وظيفته في التلقي من الذات الإلهية المطلقة المحيطة بالوجود.

يرفض الأصوليون لهذا السبب اعتبار الحضارة ميراثاً عاماً لكـل الـشعوب والأديان والدول، والاستثناء الوحيد المقبول هو العلوم عندما لا تتجاوز حـدودها وتنتقل إلى ميدان التفسيرات الفلسفية والميتافيزيقية للروح الإنسانية والتاريخ والفن والأدب والعواطف. يكشف هذا الفهم عن وعي الأصولية للتأثيرات السوسيولوجية للمجتمع في الناس، بمن فيهم مفكروهم[1].

وعليه، فإن هؤلاء الأفراد الذين يعيشون في مجتمع معين تحت أنظمة معينـة في زمن معين لا يمكنهم إلا التأثر بواقع ذلك المجتمع كما أتت نتـائج أعمـالهم، وبخاصة الفكرية، تخص تلك الحقبة من الزمن لا التاريخ ككل.

لهذا، يرفض الأصوليون رؤية الحضارة الغربية والفلـسفة الغربيـة، قـديمها وحديثها، كجزء من الحضارة الإسلامية، فهم يرفضون إدخال الفكر الإغريقي عن طريق الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيـرهم إلـى الفكر الإسلامي وبالعقيدة الإسلامية، ويفضل الأصوليون لو أن الفلاسفة المسلمين

---

(1) الندوي، ماذا خسر العالم بانحطـاط المـسلمين، ص٢٧٥ – ٢٧٧ و ٢٩٣ – ٢٩٤؛ الخمينـي، الحكومة الإسلامية، ص٨٥، وقطب ، معالم في الطريق، ص١٤١.

حاولوا إيجاد وتطوير مفاهيم إسلامية لا مجرد التقليد [١]. إن رفض الإسـلاميين للفلسفة الإسلامية نتيجة لرفض الفلسفة بوجه عام. كما أنهم يعتقـدون أنـه كـان ينبغي على الفلاسفة المسلمين فهم الإسلام من الداخل، لا من طريق فرض مفاهيم عليه من الخارج، ولهذا السبب يخبرنا سيد قطب، مثلاً، أن المفهـوم الإسـلامي الصحيح لا يوجد في كتاب الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد والفـارابي[٢]. فلسفة هؤلاء ما هي إلا ظل من ظلال الفلسفة الإغريقية المنافيـة فـي روحهـا للإسلام. إذ أن رؤية الفارابي للعقل كالمنهج النهـائي للتوصـل إلـى المعرفـة والخلود، علاوة عن رأيه في خلود الروح والقدر النهائي لها، هو متخاف عن مبدأ بعث الجسد والروح وخلاص الأرواح في النهاية [٣]. كما يرى الفارابي أن الدين هو امتداد لسياسة الحاكم ونتيجة لتحويل الحقائق الفلسفية إلى استعارات ورمـوز. أما الحقائق نفسها فهي جزء من كل غير متغير، لكن الدين، كاللغة والقانون، لـه عدة أشكال وظواهر. وهكذا، فإن الحاكم المثالي عند الفارابي، كما عند افلاطون، هو الفرد القادر على تأمل الخير ومراقبة شعبه[٤].

المبدأ الرابع: مفهوم الدين

إن الأصوليين المسلمين ليسوا الوحيدين الذين هاجموا الفلسفة علـى العمـوم والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص. إذ إن هناك مفكرين مسلمين معاصرين كالأفغاني وعبده وإقبال انتقدوا الفلسفة الإسلامية، إلا أن النقد الأساسي الذي وجه

---

(1) الندوي، المصدر نفسه، ص١٣٥ و ١٥٦ – ١٦١، وقطـب، خـصائص التـصور الإسـلامي ومقوماته، ص١٠.

(2) قطب: المصدر نفسه، ص١٠ – ١١، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، المصدر نفسه، ص١٣٦.

(3) انظر مثلاً: Al – Farabi., Philosophy of Plato and Aristotle, translated with introduction by Muhsin Mahdi (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).

(4) المصدر نفـسه، ص٤٤ – ٤٨، F. E. Peters, Allah's Commonwealth: aHistory of , Islam in the Near East. 600- 1100 A. D. (New York: simon and Schuster, [1973] . p. 501).

إلى الفلاسفة جاء من الإمام الغزالي الذي يشكل فكـره الفلـسفي مقدمـة للفكـر الأصولي في الفلسفة والعلوم، أن هدف كتابه تهافت الفلاسفة هو هـدم الفلـسفة كمنهج للتوصل إلى الحقيقة، فيحاول البرهنة على أن العقل والمنطق غير قادرين على التوصل إلى المعرفة الحقة، فليست العلوم ولا المنطق من أسس الدين، كمـا أنها ليست مناهضة له[1].

أما البديل الذي يطرحه الإسلاميون فهو الدين، إذ انهم يرون أن صـلاحية أي منهج أو نظام يتوقف على تناسقه وتطابقه مع الكون [٢]. لهذا يقسم الإسـلاميون أنظمة الفكر والحياة والعمل إلى قسمين: ما هو معطى من ا وما هو غير ذلك، فإذا ما كان نظام ما مستمداً من مصدر إلهي فإن هؤلاء الذين ينظمـون حيـاتهم طبقاً لهذا النظام هم اتباع ا ، أما الذين يتبعون تلـك الأنظمـة المـستمدة مـن الشعوب والملوك أو القبائل فهم اتباع هؤلاء. فمن الواضح أن الدين هنـا يعنـي نظام الاعتقاد الذي يشتمل على أساس ميتافيزيقي ويشتمل على نظام اجتمـاعي. وهذا يدل على أن كل نظام للحياة هو دين [٣].

ومن الواضح هنا أن الدين لا يُعرف فقط باعتبار المفاهيم والمبادئ بل أيـضاً باعتبار السلوك الفردي والاجتماعي. وعليه فدين قوم ما، هو ما يفعلون. وأن ما ينظم هذه الحياة هو الدين الحق. فالدين ليس مجرد أفكار مجردة أو ميتافيزيقيـة فقط بل ما يصاحبها من تصرّف. لهذا يصر الأصوليون على أهمية العمل كمعيار في تعريف الإيمان والإسلام، فلا يمكن حصر الدين الموحى به في الـضمير أو عزله عن ا لحياة الخاصة والعامة بل هو الدين الذي يمـنح الإنـسانية التفـسير

---

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: تهافت الفلاسفة، المقدمة، والمنقذ من الضلال (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٣)، ص٤٦ – ٤٩.

(2) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ١٦٩ – ١٧٠، وقطب، المستقبل لهذا الدين، ص١٢- ١٣.

(3) البنا، المصدر نفسه، ص٢٤٨، الندوي، مـاذا خـسر العـالم بانحطـاط المـسلمين، ص٢١٤، Maudoodi: Towards Understanding Islam, pp . 16- 16, and Ashort History of Revivalist Movements in Islam, pp. 36- 43.

الشامل للحقيقة وعلاقة الإنسان بربه[1]. وإذا ما كان هذا صحيحاً فإنه يـستتبع أن النظام الإنساني ليس كافياً. وعليه، فكل دين يقدم للإنسانية مبادئ وأسس الحيـاة، العملي منها والنظري مما يوجب إعمال الأديان الموحى بها في الحياة[٢].

علاوة على هذا، وكنتيجة لوحدة الحياة والكون، يرفض الأصـوليون فـصل أوجه الحياة عن بعضها لأن هناك علاقة قوية ما بين النظام الاجتماعي وطبيعـة المفهوم العقائدي والميتافيزيقي[٣]. هذا كذلك لأنهم يعتقدون أن تقسيم الحياة يمنـع التوصل إلى فهم دقيق للإنسان وللحياة، ولهذا، فإن ما يميز الدين عن غيره هـو أنه يحدّث الإنسان بإيحاءات وإشارات مباشرة وغير مباشرة فهي إيحاءات إلـى الحقائق العظيمة تخاطب الكينونة الإنسانية بأكملها وفـي كـل طاقاتهـا[٤]. أمـا المعرفة الدقيقة والكاملة فليست بوسع الإنسان.

يمكننا القول إذاً إن للفكر الأصولي ثنائية تتمظهر في قدمه وفي تجديده. فعلى غرار مفكري العصر الوسيط، فإن الأصولية تصر على وحدة المعرفـة وتعتبـر الطبيعة ذات جوهر حقيقي والذي بدونه لا يمكن التوصـل إلـى أي نـوع مـن المعرفة، كذلك يرون أن الجوهر وهو موجود مستقل عن العقـل الإنـساني، إلا أنهم، وعلى عكس الفلاسفة في العصر الوسيط، يعتبرون أن هذا الجوهر لا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل وأن التفكير النظري ليس أرفع وظيفـة للإنـسان.

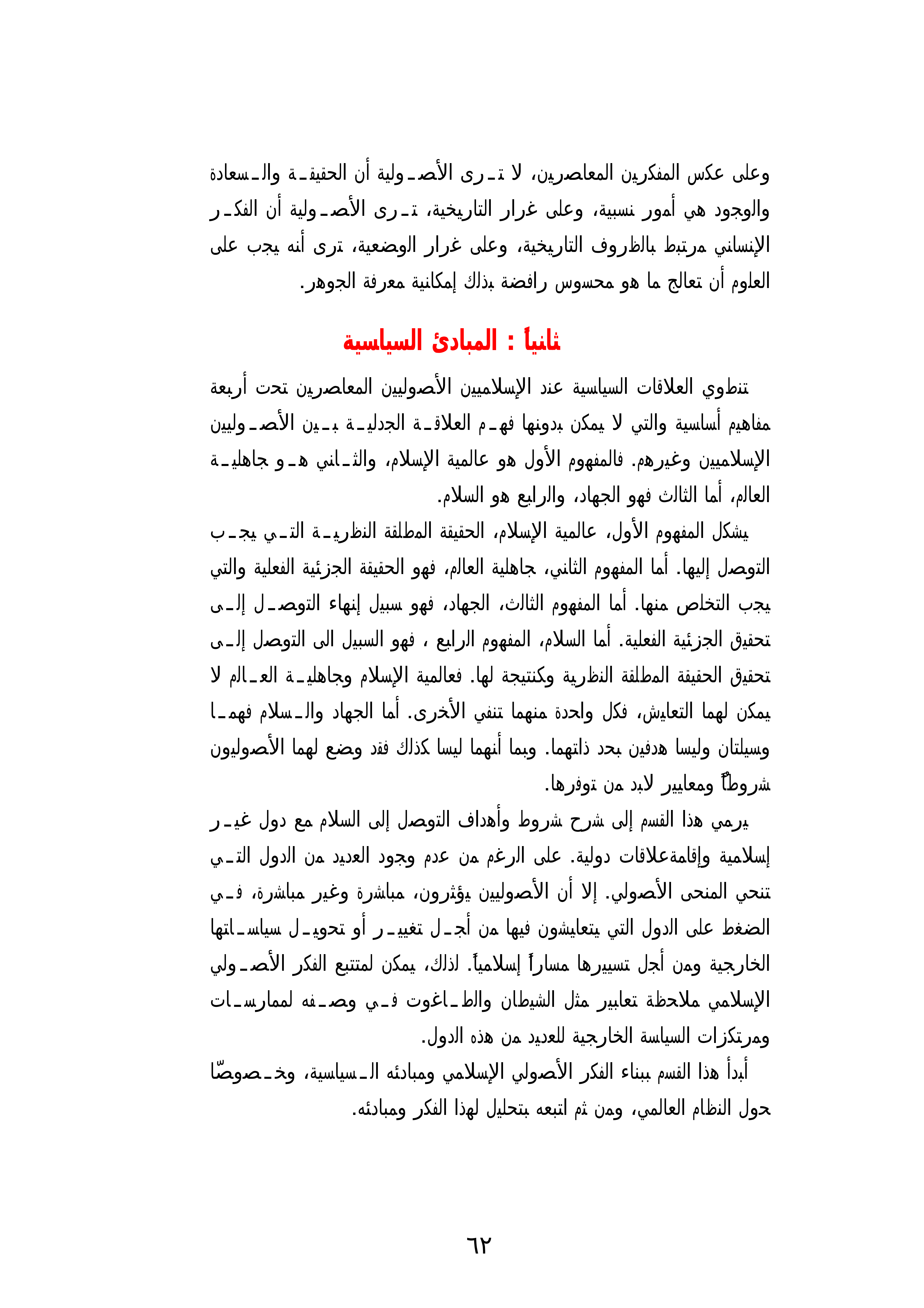
---

(1) قطب، المصدر نفسه، ص١٥-١٨.

(2) المصدر نفسه، ص٣٣-٣٤. والأساس في الدين هو التوحيد، انظر: قطب، معالم في الطريـق، ص٥٤، ٥٧ ، ٩٢ ، ٩٥، وهشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٤ (هرندن، فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ص٣٨.

(3) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص١٢١ و١٢٩؛ قطب: معـالم فـي الطريـق، ص٢٦-٢٧، ٣٠، ٦٧؛ العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٦٩، والمـستقبل لهـذا الـدين، ص١٢-١٤ و٢٥.

(4) البنا، المصدر نفسه، ص٢٢٣ – ٢٢٤، وقطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص١٦.



وعلى عكس المفكرين المعاصرين، لا ترى الأصولية أن الحقيقة والسعادة والوجود هي أمور نسبية، وعلى غرار التاريخية، ترى الأصولية أن الفكر الإنساني مرتبط بالظروف التاريخية، وعلى غرار الوضعية، ترى أنه يجب على العلوم أن تعالج ما هو محسوس رافضة بذلك إمكانية معرفة الجوهر.

ثانياً : المبادئ السياسية

تنطوي العلاقات السياسية عند الإسلاميين الأصوليين المعاصرين تحت أربعة مفاهيم أساسية والتي لا يمكن بدونها فهم العلاقة الجدلية بين الأصوليين الإسلاميين وغيرهم. فالمفهوم الأول هو عالمية الإسلام، والثاني هو جاهلية العالم، أما الثالث فهو الجهاد، والرابع هو السلام.

يشكل المفهوم الأول، عالمية الإسلام، الحقيقة المطلقة النظرية التي يجب التوصل إليها. أما المفهوم الثاني، جاهلية العالم، فهو الحقيقة الجزئية الفعلية والتي يجب التخاص منها. أما المفهوم الثالث، الجهاد، فهو سبيل إنهاء التوصل إلى تحقيق الجزئية الفعلية. أما السلام، المفهوم الرابع ، فهو السبيل الى التوصل إلى تحقيق الحقيقة المطلقة النظرية وكنتيجة لها. فعالمية الإسلام وجاهلية العالم لا يمكن لهما التعايش، فكل واحدة منهما تنفي الأخرى. أما الجهاد والسلام فهما وسيلتان وليسا هدفين بحد ذاتهما. وبما أنهما ليسا كذلك فقد وضع لهما الأصوليون شروطاً ومعايير لابد من توفرها.

يرمي هذا القسم إلى شرح شروط وأهداف التوصل إلى السلام مع دول غير إسلامية وإقامةعلاقات دولية. على الرغم من عدم وجود العديد من الدول التي تنحي المنحى الأصولي. إلا أن الأصوليين يؤثرون، مباشرة وغير مباشرة، في الضغط على الدول التي يتعايشون فيها من أجل تغيير أو تحويل سياساتها الخارجية ومن أجل تسييرها مساراً إسلامياً. لذاك، يمكن لمتتبع الفكر الأصولي الإسلامي ملاحظة تعابير مثل الشيطان والطاغوت في وصفه لممارسات ومرتكزات السياسة الخارجية للعديد من هذه الدول.

أبدأ هذا القسم ببناء الفكر الأصولي الإسلامي ومبادئه السياسية، وخصوصّا حول النظام العالمي، ومن ثم اتبعه بتحليل لهذا الفكر ومبادئه.

المبدأ الأول: عالمية الإسلام

يرى الأصوليون أن ا تعالى أناط بالأمة الإسلامية ريادة البشرية حتى تقودها إلى الذروة العالية الرفيعة النابعة من إرادة ا والتي شرعها ا لها.

وتتمثل هذه الذروة في ألوهية ا للجميع بلا شريك وخضوع البشرية لسنن ا كخضوع السكون لسننه الكونية. عند ذلك فقط ستكون الكرامة والعزة والرحمـة والمودة والمروءة والوفرة والأمن والكرم والإيثار والعدل من مظاهر البشرية. إذ إن الإسلام يرفع الإنسان إلى مكانه الطبيعي. فالإنسان ليس بظاهرة عشوائية إنما خلقه ا كهدف نهائي لذاته ولذاك خلق كل شيء. فالإنسان هو المخدوم والأشياء هي الخادمة. فالإسلام بنى علاقته على أساس احترام الإنسان التي كفلتها المبادئ الكلية العامة للشريعة والتي تتمتع بشمولية لكل أوجه الحياة الإنسانية بدءاً بحيـاة الفرد، ومروراً بارتباطات المجتمع وأسس الدولة والعلاقات الدولية[١].

فمن هذه المبادئ عالمية المجتمع الإسلامي، بمعنى أنه مجتمع لا عنصري ولا قومي وغير قائم على الحدود الجغرافية. فهو مجتمـع لكـل بنـي البـشر دون تخصيص للون وللغة أو حتى لدين أو عقيدة، فرسالة العالم الإسلامي العادلة التي جاء النبي(ص) بها، هي رسالة عبادة ا الأحد، والعدل والأخوة....

فالعدل بين الناس ونبذ النظريات الاقتصادية والنظم السياسية غير الإسـلامية كالجنسية والوطنية والديمقراطية والاشتراكية وغيرهـا، هـي مـن خـصائص الإسلام. إذ ان رسالة الإسلام هي الدعوة إلى ا ورسوله(ص)، والإيمان بـاليوم الآخر والخروج من الظلمات إلى النور ومن عبادة الناس إلى عبـادة ا وحـده ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام[٢].

---

(1) في موضوع الإلهية والإنسان وشمولية الإسلام، انظر: ياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص١٤١، المدرسي، الإسلام والأيدلوجيات المناوئة، إلى أين، ص٤٧-٤٨، وسيد قطب، نحـو مجتمـع إسلامي، ط٦ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)،ص٦٩.

(2) الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٦٨ – ٢٦٩، وقطب، المصدر نفسه، ص٩٢ -٩٤.

عالمية الإسلام هي إذاً إنسانيته. أما أنها عالمية فلأنها واحدة تشمل الناس كافة. فالأب والأصل والنسب واحد. أما تميز فرد على آخر فهو من خلال ما يقدمه للمجتمع ومن خلال التقوى. وعالمية الإسلام أيضاً هي باعتبار ما سيكون: فالاجتماع الإنساني وتكتل الأجناس والأمم سيمهد لسيادة الفكرة الإسلامية العالمية لتحل محل الفكر القومي.

لهذا نرى أن وطن المسلم يرتقي في النهاية حتى يصبح العالم والكون كله. كما أن الدعوة الإسلامية هي خاصية إنسانية وليست خاصة بالوطن الإسلامي فقط، إذ أن مهمة الإسلام إنقاذية[١] علاوة على هذا، فإن الأمة الاسلامية أمينة على رسالة ا في العالم، فهو دين الذين يريدون الحق والعدل والحرية والاستقلال[٢].

كذلك ترى الأصولية عالمية الإسلام باعتبار أنه النظام الوحيد الذي يلبي الفطرة وحاجة الإنسان في المطلق. بهذا المعنى، فالإسلام شمولي حيث ينظم أمور الحياة كافة ويتمتع بقابلية إيجاد حلول للمشاكل المستحدثة، فالإسلام كامل متكامل، له أنظمته وحدوده وتنظيماته وعلاقاته بين الشعوب ومبادئ الحرب والسلام والحقوق الإنسانية، وتشمل القوانين الإسلامية قوانين النظام الاجتماعي المتكامل من حيث الفرد وحاجاته والأسرة وحاجاتها والمجتمع وحاجاته والدولة وحاجاتها والدول وعلاقاتها، وتهدف كل هذه القوانين فيما تهدف إليه إلى تربية الإنسان الفاضل. وعليه [٣]، على قادة العالم الإسلامي غرس الإيمان وإشعال العاطفة الدينية ونشر الدعوة. كما يجب على الدولة في ممارستها كما في تشريعاتها القيام بنشر الأخلاق القائمة على الشريعة الاسلامية أذ إن تمسك

---

(1) في عالمية الدعوة، انظر: حسن البنا، مجموعة رسائل الشهيد (بيروت : دار العلم، ١٩٨٤)، ص٦٣ و٧٢، وقطب، المصدر نفسه، ص٥-١٣.

(2) البنا، المصدر نفسه، ص٣٤٧، والخميني، الحكومة الإسلامية، ص٨.

(3) في هذا الموضوع، انظر: المصدران نفسهما، ص١٠١و ١٠ و ٢٧-٢٨ على التوالي، وقطب ، المصدر نفسه، ص١٧.

المسلمين بالأخلاق الإسلامية وعدم تخبطهم في الظلام واتباعهم تعـاليم الإسـلام تقودهم إلى احتلال رتبة الأستاذية في العالم من خلال دعوة العالم إلى الحق(١).

تتطلب عالمية الإسلام من المسلمين اذاً تحمل أعباء الدعوة. فالدعوة الإسلامية فريضة واحدة على المسلمين أفراداً وجماعات وشعوباً ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمةٌ يَـدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(٢).

لهذا، فإن الدعوة غير مقيدة بجنس أو بجغرافيا بل بنظام رب العالمين ومنهاج الرسول(ص). كما تتطلب عالمية الإسلام نقل القيادة العالمية من اليد الخرقاء التي أساءت استعمالها إلى يد أخرى بريئة حازمة، أي إلى العالم الإسلامي(٣). وهذا لا يكون عند الأصوليين، إلا بالمجاهدة في سبيله، وهو واجب على المسلمين منذ بدء الإسلام وحتى يومنا هذا، وعلى الرغم من اعتراف الأصوليين بـضعف الأمـة الإسلامية اليوم إلا أنهم يعتقدون أنها الأمة الوحيدة على وجه الأرض التي يمكـن اعتبارها خصم الأمم الغربية في قيادة العالم، وهي الوحيدة التي تشكل خطراً على النظام الجاهلي في الشرق والغرب القادرة على رفع الاضطهاد الـسياسي اليـوم والذي هو افظع من الاضطهاد الديني في القرون المظلمة(٤).

وعالمية الإسلام تعني أيضاً عبادة ا وحده وإخراج الناس من عبـادة آلهـة الهوى وأصنامها ومن الخـضوع للملـوك والـسلاطين وأصـحاب الثـروات والزعامات. فعالمية الإسلام مبنية على مبدأ الحاكمية القائل بمطلق سلطة ا في الكون، فلا حاكمية فيه لأمير ولا رعية، فا وحده، هو المشّرع ابتـداء وعمـل

---

(1) في موضوع قيادة الأمة، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص٧٦، والنـدوي، مـاذا خـسر العـالم بانحطاط المسلمين، ص٢٧٠- ٢٧١.

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران الآية ١٠٤.

(3) في هذا الموضوع، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص٣١٨ – ٣١٩؛ النـدوي، المـصدر نفـسه، ص٢٦٢؛ قطب، نحو مجتمع اسلامي، ص١٧، وياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص١٠٣.

(4) الندوي، المصدر نفسه، ص٢٦٣ – ٢٦٤ و ٢٦٨ – ٢٦٩.

البشر ينحصر في تطبيق التشريع الإلهي. لذلك، تنحصر سلطة التشريع با وحده عز وجل، وليس لاي إنسان أن يشرع وأن يحكم بما لم ينزل ا به من سـلطان. فبنو البشر محكومون بالمبادئ الأساسية التي جاءت بها الشريعة. إذ أن الاحتكام هو وحده ولا يجوز الاحتكام إلى الأهـواء. والمـسلم هـو مـن يخـضع وتشريعاته، فحياته هي خضوع خالق الكون الذي يدين له الكون بالطاعة[١].

فالحاكمية تتمحور حول مفهوم التوحيد الذي يشكل أحد المقومـات الأساسـية للعقيدة الإسلامية. ولا يعني التوحيد الخضوع في أمور العبادات والمعـاملات بل يشمل أيضاً ذلك الخضوع فقط في جميع شؤون الحيـاة واتبـاع منهجـه وأنظمته. فالنظام السياسي الذي يجب أن يحكم الحياة الإنسانية يتوقف في صحته وصدقيته على التفسير الشامل للمفهوم الإسلامي الكوني. ولأن التوحيـد أسـاس وقاعدة الأمة، فهو ، عند الأصوليين يعرّف ماهية الإسلام على أنه نظام الحيـاة طبقاً لقواعد الطبيعة التي منحها ا والتعبير الذي يهدف إلى إيجاد النظام العـام للإنسانية القائمة على توحيد ا ، فغاية التوحيد إذاً هي التوصل إلى تغيير أساسي في حياة الأفراد والأمم[٢].

وهكذا تتطلب عالمية الإسلام وجزء مهم من مفهوم التوحيد عنـد الأصـوليين معارضة أي نظام إنساني، فلسفي أو سياسي، لا يقف عند حكم ا . فالإسلام يقف كنظام فلسفي بمواجهة الكفر والإشراك، كما يقف، كنظـام سياسـي، بمواجهـة الديمقراطية التي ترجع الحكم للفرد والشيوعية والتي ترجع الحكم للمجموع.

وبهذا ينشطر المنهج والفكر والعمل إلى قسمين: ذلك المنهج الـذي منحـه ا وذلك الذي لم يمنحه ا . فالمتتبعون لمنهج ا ينظمون حياتهم وشـؤونهم طبقـاً

(في موضوع الحاكمية، انظر: المصدر نفسه، ص٢٦٨ – ٢٦٩؛ قطب، نحو مجتمـع إسـلامي، 1) ص١٥٠ – ١٥٢؛ الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٤١ – ٤٤؛ Sayyed Abulala Maudoodi: Towards Understanding Islam, pp. 4-113 , and The Islamic Way of Life (Lahore: Markazi Maktaba Jama"at – i Islami, [n.d.] p.7.

(2) في موضوع التوحيد، انظر: قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص٣-٤؛ أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص٢٦٧ – ٢٧٠، Maudoodi, Towards Understanding Islam, p. 113, and The Islamic Way of Life, pp. 21- 22.

للمنهج المستمد من عقيدة ا وهم أتباع ا . أما هؤلاء الذين يستمدون منهجهم من ملك أو أمير أو عشيرة أو شعب ما، فهؤلاء أتباع دين الملك أو الأمير أو العشيرة أو الشعب[1]. ولهذا يقسم الأصوليون العالم سياسياً وعقائدياً إلى معسكرين أيضاً: حزب وحزب الشيطان. أما حزب ا فهو الذي يـؤمن بتوحيـد ا ويعمـل بتعاليمه. أما حزب الشيطان فهو كل من لا يتبع تعاليم ا سواءً أكان ذلك فرداً أم طائفة أو شعباً أم أمة على حد سواء. إذاً التمايز بين إنسان وآخر أو نظام وآخـر هو نتاج للإيمان أو عدم الإيمان بمبدأ التوحيد: فالمؤمنون به يـشكلون مجتمعـاً والذين لا يؤمنون به يشكلون المجتمع الآخر. لهذا، فعلى الأمة الإسلامية أن تقوم بدعوة المجتمع الآخر، وإلا انتهت الإنسانية إلى الحرب الثالثة.

فواجب على الدعاة تعريف الناس بربهم والتسامي بهم عـن جمـود المـادة الصماء، فليس للإسلام علاقة بما يجري على كل الأرض لأنه لا يوجد أحد يتخذ المنهج الرباني منهجاً لمجتمعه ولا يحكم الإسلام ولا شريعته[٢].

لهذا، يجب عدم جمع الإسلام مع غيره في نظام واحد سياسياً أكـان ذلـك أم فكرياً، لأن ذلك سيؤدي إلى سهولة تحدي الشر في حال عدم اختلاطه مع الخيـر إلا أن اجتماع الخير والشر في جسم واحد سيؤدي إلى اقتراف الأخطاء، وعـدم سهولة القضاء على الشر، فالوقوف ضد الموجة الطاغيـة مـن ماديـة الحيـاة وحضارة المتع والشهوات يتطلب توريث القيادة العالمية للإسلام لأن الغرب يظلم ويطغى ويتخبط، ولأن الإسلام قادر على إسعاد العالم بنشر الإسلام والسلام[٣].

---

(1) في معارضة الإسلام للفلسفات والنظم غير الإسلامية، انظر: قطـب: المـستقبل لهـذا الـدين، ص١٢- ١٤، وخصائص التـصور الإسـلامي ومقوماتـه، ص٢١٢ – ٢١٥، Maudoodi, A Short, History of Revivalist Movement in Islam, pp. 5-22.

(2) في تقسيم العالم، انظر: البنا، مجموعة رسائل الـشهيد، ص٦٣ و ٣٣٢ – ٣٣٣؛ سـيد قطـب، الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢)، ص١٩٦، و Maudoodi , A Short History of Revivalist Movement in Islam., p. 27.

(3) في وجب عدم الجمع بين الإسلام وغيره، انظر: البنا، المصدر نفسه، ص٢٦٩ و٣٠٩؛ الخميني، الحكومة الإسـلامية، ص١٢٢ – ١٢٣، Maudoodi, A Short History of Revivalist , Movement in Islam, p. 27.

المبدأ الثاني: جاهلية العالم

يرى الأصوليون أن المجتمعات الأوروبية والأمريكية والروسية والصينية وغيرها هي مجتمعات جاهلية وهي حضارات قائمة أساساً على الإلحاد. كما أن المجتمعات الإسلامية بدأت بالانزلاق في العودة إلى الجاهلية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، يشهد العالم اليوم صراع الأنظمة للسيطرة على العالم من أجل زيادة سيطرة أحدهما على الآخر. كما أن أيديولوجياتها أوقعت الإنسان في أحضان حياة الغاب، فبدأت رحلة العودة إلى الجاهلية مستعملة كل وسائلها الحضارية. فعقلية الغاب تهيمن على العالم وتقوم على فلسفة القوة ومنطق السيطرة والاستغلال وأدت وستؤدي إلى حروب طاحنة ووحشية[1].

في ظل مثل هذه الحضارة فإن الحياة الإنسانية مهددة. إذ إن كل ما يجعل الإنسان إنساناً هو في طور التدمير، وهذا بسبب أيديولوجياتها العاجزة عن إيجاد المعالجات الأساسية لمشكلاتها بسبب سطحية هذه الأيديولوجيات. فهي تعمل على كبت الطاقات غير المادية أو ضياعها، وهذا يؤدي إلى القلق على المستقبل والأمراض النفسية والعصبية النفسية. فالإنسانية بأمس الحاجة إلى الإسلام؛ فقادة العالم يفشلون في مؤتمراتهم ويخرقون معاهداتهم، والمنظمات الدولية أشبه بأشباح لا روح فيها، والقوي فيها يسيطر على الضعيف. ولقد تحولت أوروبا عن المثل والفضائل والمبادئ الإنسانية إلى الجاهلية المادية، وأصبحت اللذة والمتعة مبادئها. لقد فقدت مقاصد الحياة السامية عبر نبذ الأخلاق والمبادئ الروحية وإنكار تعاليم الرسل وفقدان الوازع الديني.

فالجاهلية المادية تقود إلى النار والدمار والاضطراب والتناحر والفوضى الاجتماعية والانحطاط الخلقي والقلق الاقتصادي والإفلاس الروحي. فالحضارة العالمية اليوم تتفتت تحت مطارق المادية غير الملائمة للإنسان حيث إنها لا تخدم خصائصه وتعامله بمقياس آلي. فبانحدار التفكير بين الزعماء وساسة الشعوب لم يعد لديهم أي فلسفة يقودون بها العالم إلاّ فلسفة المصالح المادية والمطامع

---

(1) المدرسي، الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلى أين ن ص٩ و ٤٩ – ٥٢، وقطب، المصدر نفسه، ص٥-٦ و ١٢٤.

الاستعمارية ومناطق النفوذ والاستيلاء على المواد الخام بنهم لا مثيل لـه. لقـد اختفت المثل العليا عند هؤلاء الحكام وتبخرت مبادئ العدالة الاجتماعية ومبـادئ الأمم[1].

أما سياسياً فقد طغت القوة والغلبة على المبادئ والمثـل وسـيطرت القوميـة والوطنية على العالم. فصراع الأيديولوجيات العالمية الرأسمالية والاشتراكية مـا هو إلا صراع على القوة والغلبة، أما الشيوعية والاشتراكية فهما شكلياً من معاني الديمقراطية، لكن صراع الأنظمة في حقيقته هو صراع علـى المـصالح، ومـا أنشأت هيئة الأمم المتحدة إلا لإبهام العالم بالسعي للنظر فـي مـصلحة وخيـر الإنسانية، وعلاوة عن هذا فان الاقتـصاد الرأسـمالي والاقتـصاد الماركـسي مرفوضان من قبل الأصوليين لأن الأول يؤمّن الحرية على حساب العدل، والثاني يؤمّن العدل على حساب الحرية[2].

وعليه لا يخضع الإسلام للواقع العـالمي والمحلـي بـل يواجهـه ليخـضعه لتصوراته ومفاهيمه ومنهجه، فيبقى منه ما هو فطري وضروري وينبذ منه مـا هو طفيلي ومؤدٍ إلى الفساد، وهكذا يواجه الإسلام اليوم جاهليـة البـشرية كمـا واجهها منذ قرون في كل زمان ومكان متسعاً للامتـدادين الزمـاني والمكـاني. فالمجتمع الجاهلي سواء في القرن السابع الميلادي أو في القرن العشرين يتمتـع بنفس الصفات والخلل في العقيدة وصور الشرك المتعددة وغياب الشريعة الربانية وفساد الأخلاق.

وتعتبر الأصولية أن المجتمعات القائمة على سطح الأرض اليوم هي جميعهـا مجتمعات جاهلية، كما أن الدول القائمة اليوم فيها دول جاهلية، على الرغم مـن زعم بعضها الانتماء إلى الإسلام، لذلك يجب على الدعوة الإسلامية الدعوة إلـى أصل التوحيد ولا سيما الاحتكام بالمعنى السياسي. وهذا الاحتكام هو إلى المبادئ

---

(1) قطب، المصدر نفسه، ص٧-٨؛ البنا، المصدر نفسه، ص١٦٨ و ٣٣١ – ٣٣٢، والندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٥٨ – ٢٥٩.

(2) البنا، المصدر نفسه، ص٣٣٧ – ٣٥٥، والمدرسي، المصدر نفسه، ص٥٢ و٥٦ – ٦٤.

الأساسية للإسلام لا إلى شكل من أشكال الدولة. لذلك لا ينبغي إضعاف الدعوة إلى الإسلام بسبب الخوف من الدول والأمم الغربية وتحركها ضد الحركة الإسلامية. ففي كل مؤتمر ومجتمع تقف هذه الدول والأمم ضد حقوق المسلمين وتثير الصعاب والعقبات في وجوه المسلمين ولا تتأثر إلا بمصالحها. وكل هؤلاء ينتصرون للصهيونية اليهودية لارتباطها بمصالحهم المادية[1].

وما يقلق الأصوليين أن الأمم الشرقية وفيها الأمة الإسلامية، تقلد الحضارة الغربية وسياساتها. ويكمن الخلاف الآن بين الأمم الشرقية والغربية في أن الثانية لا تولي أمرها لغيرها. وليس هناك الآن خلاف على المبادئ والأخلاق بل على القيادة. ومنذ استقلال هذه الأمم الشرقية ظهرت جاهليتها الحقيقية وبدت أكثر قسوة وتدميراً من المستعمرين، لذلك تفشت العصبية الدينية والسياسية، مؤدية إلى حروب وهمجيات قل نظيرها في التاريخ[2].

أما القيادة العالمية فقد آلت إلى الغرب وخضع العالم الإسلامي للعالم الغربي علمياً وسياسياً وصناعياً وتجارياً بسبب التدهور العلمي والصناعي عند المسلمين. أما الآن فأصبح العالم الإسلامي يعيش على هامش الغرب وحتى في أهم علومهم كعلوم التفسير والحديث والفقه واللغة العربية.

إلا أن على المسلمين مهمة إنقاذ البشرية لا الذوبان فيها أو في أي حركة أخرى داخل وخارج العالم الإسلامي. فعلى الأمة الإسلامية بحكم الأمانة أن لا تُذل لأحد أو تُستعبد لأحد أو تخضع لجائر أو غاصب، لأن ا لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً. فالمؤمن لا يؤمن حتى يجعل منهج ا وشريعته للحياة شريعته ولا يتخذ من عند بني الإنسان منهجاً ولا شريعة. فإذا ما فعل الإنسان ذلك كفر بألوهية ا ، لأن ذلك ليس حقه. فكل من يرفض إفراد ا بالألوهية يكفر مع كل من يقرّه على ادعاء حق الألوهية لنفسه، وذلك عن طريق ادعاء التشريع

---

(1) البنا، المصدر نفسه، ص٣٤٣ – ٣٤٧؛ قطب، المصدر نفسه، ص١٩٥، وياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص٨، ١٥٨ و ١٦٥.

(2) الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٦٠ – ٢٦١.

من دون ا واتخاذ غير منهج ا للحياة، فالطاغوت هو كل سلطان لا يستند إلى سلطان ا وكل وضع لا يجعل شريعة ا أساساً للحياة [1].

فبدون الإشارة إلى ا وقوانينه يشكك الأصوليون في قـدرة الإنـسان علـى التوصل إلى تشريع عادل وعليه يجب على كل ما في الكون الخـضوع لـلإرادة الإلهية وعلى المسلم تطبيق القانون الإلهي. لهذا لا يجوز التـشريع العـالمي أو المحلي لأن الإنسان ليست لديه القدرات والاستعدادات التي تؤهله لوضع مـنهج متكامل، لأن الإنسان لا يعرف أبعاد تصرفه ورغباته. كما أن ا عز وجل يقول: **﴿ ثُم جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتبِعْهَا وَلَا تَتبِعْ أَهْوَاء الذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾**[2].

فالمجتمعات الجاهلية هي تلك المجتمعات التي يتجمع الناس فيها لأسباب غيـر الإرادة الإلهية، فقد اتخذ الإنسان له إلهاً من دون ا ، فاتخذ المال والهوى والمادة والإنتاج والأرض والمشرعين له آلهة، فاغتصب اختـصاص ا فـي التـشريع واغتصب حق الألوهية على عباد ا .

لهذا، فإن على المسلمين ملاحقة الأصل الذي شرعه ا ، والأصل هو شريعته. فيجب على المسلمين مواجهة الواقع وتعديله ليناسب منهاج ا وتطـوره. وبهـذا فقط ينتفي المجتمع الجاهلي[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص٢٧٤؛ البنا، المصدر نفسه، ص٣٤٧، وقطب: نحو مجتمع إسـلامي، ص٥-١٣، والإسلام ومشكلات الحضارة، ص٢٩-٣٠.

(2) القرآن الكريم، سورة الجاثية الآية ١٨.

(3) سيد قطب: هذا الدين، ص١٦ – ١٩ ، و١٩٠؛ الإسلام ومشكلات الحـضارة، ص٢٨، ١٢٤ و ١٩٦، ومعركة الإسلام والرأسـمالية، ط٢ (القـاهرة: دار الإخـوان للـصحافة والطباعـة، ١٩٥٢)، ص١١٦.

المبدأ الثالث: الجهاد

يعتقد الأصوليون أن الإسلام في مواجهته الجاهلية غير محدد بزمان أو مكان بل هو يهدف ابتداء إلى هدمها وقلع جذورها، وهذا من أجل الشروع في البنـاء لإقامة بنيان راسخ نظيف. لهذا، فإن نقطة البداية في مواجهة الدعوة الإسـلامية هي مجابهتها للواقع الجاهلي. فهذه المواجهة أو الجهاد، هو مـن طبيعـة الـدين الإسلامي ومن خصائص الأمة الإسلامية وواجب على الدولة والجيوش والأفراد.

فالجهاد في سبيل ا هو حق كوظيفة أخلاقية ﴿ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّـهِ الـذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدنيا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيُقْتَلْ أَو يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1]. إن هدف الجهاد الأساسي هو تقرير وإقـرار ألوهيـة ا فـي الأرض ونفي غيرها من الألوهيات والأديان مـن دون ا [2]. فمـن حـال دون وصول هذه الدعوة إلى كافة الناس فهو معتد على كلمة ا ، إزالته مـن طريـق الدعوة هي إذاً تحقيق لكلمة ا ، فالاحتكام إلى ا جزء من العقيـدة الإسـلامية وشريعته وركن من أركانها[3] ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلّهِ أَمَرَ أَلا تَعْبُدُواْ إِلا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدينُ الْقَيِّمُ ﴾ [4].

---

(1) القرآن الكريم، سورة النساء الآية ٧٤.

(2) انظر مثلاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: مؤسـسة ناصر للثقافة، [د.ت.])، ج١، ص٢٣٤- ٢٤٧، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانـي بـن تيميـة، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (بيروت: دار الفكر الحديث، [د.ت.])، ص١٢٨ – ١٣٥، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠) ص٨٤- ٩٧، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الفصل ٣٧.

(3) ياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص١٠٤ – ١٠٥، ١٥١ و ١٥٥، وسيد قطب، السلام العالمي والإسلامي، ط٧ (بيروت : دار الشروق، ١٩٨٣)، ص٢٥.

(4) القرأن الكريم، سورة يوسف الآية ٤٠.

فحيثما كان على وجه الأرض ظلم كان على الأمة الإسلامية استئصاله وإزالة أسبابه. وهذا ليس حباً بملك الأرض وإذلال الرقاب بل لتحقيـق كلمـة ا فـي الأرض خالصة من كل غرض ولفرض ربوبيته وحاكميته وعدله. وهـذه هـي حقيقة الجهاد في سبيل ا . وبهذا الجهاد تتحقق ربوبية ا للعبـاد. فالإسـلام لا يبغي أسلمة غير المسلمين بل يهدف إلى تخليص البشرية من ربوبية الطـاغوت والى إعطائهم العدل لمطلق ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ كَفَـرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾[1].

الإسلام إذاً ثورة لتحرير البشرية وثورة على ربوبية الإنسان. والجهاد يهـدف إلى إقامة الحياة في أرض ا على منهاج ا والحكم بما أنـزل ا . لهـذا فـان المجتمعات التي تحتاج للثورة هي المجتمعات غير القائمة على المفهوم الإسلامي للألوهية والربوبية. فهدف الجهاد هو إعلاء كلمة ا ولـيس الجـاه أو المـال، فالمسلم يقدم دمه وروحه فداء لعقيدته وهداية للناس[2].

لذلك، تمثل سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان عن طريـق وضـع الأنظمـة والقوانين الوضعية كفراً كاملاً. ويمثل الجهاد لإتاحة المجال للإنسان لأن يحكـم بقانون ا ولإتاحة المجال للمجتمع الإسلامي. فالمجتمعـات الإسـلامية تتنـاغم وطبيعة بني الإنسان. فالجهاد ليس بأداة للعدوان أو وسيلة للمطامع بـل لحمايـة الدعوة ولضمان السلم وأداء الرسالة الكبرى، رسالة الحق والعدل. لهذا، فإن على الأمة الإسلامية أن لا تنهزم أمام الأشكال والعقائد المعاصرة، فيقولـب الإسـلام بأشكال ليست له. كما يجب على المسلمين عدم الالتفات إلـى رسـوخ الجاهليـة الحاضرة وقوتها، المادية والفكرية، بل الدعوة إلى التوحيـد الكامـل. ويـرفض

---

(1) المصدر نفسه، سورة النساء الآية ٧٦.

(2) ياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص١٦٧، البنا، مجموعة رسـائل الـشهيد، ص٥٤-٥٥، ١٧٤ – ١٧٥ و ٣٤٧ – ٣٤٨، وقطب: السلام العالمي والإسلام، ص١٧٠ – ١٧١؛ معـالم فـي الطريق، ص١٦٢ – ١٦٣، ونحو مجتمع إسلامي، ص٦٢.

الجهاد لأسباب تقاتل من أجلها العقائد الأخرى كالقومية والعنـصرية والمطـامع والمنافع وحروب الأبطال والملوك[١].

يبدأ الإسلام أولاً بحماية الأمة معنوياً ومادياً لأنه في كثير من الأحيان لا تنفع الدعوة بالحسنى، وثانياً، كفالة حرية الدعوة وإزالة كل قوة طاغيـة فـي الأرض تمنع إيصال الدعوة الإسلامية إلى الناس، وثالثاً، إقرار سـلطان ا فـي الأرض ومقاتلة المعتدين على هذا السلطان الذين يدعون حق التشريع، إذ إن كـل نظـام غير إسلامي هو شرك وكل حاكم له هو طاغوت. لذلك يجب تحطـيم عـروش الطواغيت وهدم الأنظمة الفاسدة. فالتوحيد إذاً هو محور الثورة والجهاد كما هـو محور الحكم الإسلامي.

وبما أن الإسلام لا يقبل تبرير الواقع فإن مهمته هي تغيير هذا الواقع وتطوير نوعية الحياة فيه. ويعني التوحيد التحرر من الخضوع لغيـر ا والثـورة ضـد الطغاة واعتبار الرضوخ للاستعباد شركاً في ا لأن كلمة لا الـه إلا ا هـي الثورة ضد السلطات الدنيوية التي ما فتئت تغتصب أولى خـصائص الحاكميـة وثورة ضد اغتصاب السلطة التي تحكم بقوانينها الخاصة. لهذا، فإن مهمـة أمـة النبي (ص) هي إقامة النظام الاجتماعي الإسلامي على أساسـه الفلـسفي، ممـا يتطلب استعمال القوة. كما أن مهمتها هي إيجاد ملكوت ا على الأرض وتنفيـذ نظامه المأخوذ منه[٢].

وعليه، فإذا ما كان الجهاد هذا بذل الوسع وغاية الجهد لنيل أكبر المطلـوب، وهو طاعة ا والخضوع للإسلام فإن ذلك يحتاج إلى جهاد طويل ضد كل مـن يرفض أو يمنع ذلك. وهذا المبرر كاف بل يوجب الجهاد لتنفيذ حكم ا وأوامره. فالجهاد ما هو إلا لتنفيذ شريعة ا . وكل هذا الجهاد يتطلب الاسـتعداد الروحـي

---

(1) ياسين، المصدر نفسه، ص١٤٧ – ١٤٩؛ قطب: السلام العالمي والإسلامي، ص٢١ – ٢٣؛ هذا الدين ، ص٢٢ – ٣٣، والبنا، مجموعة رسائل الشهيد، ص٥٤.

(2) قطب: السلام العالمي والإسلامي، ص١٧٠ و١٧٥، ومعالم في الطريق، ص٢٦؛ الندوي، مـاذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٦٨ – ٢٦٩؛ الخميني ، الحكومة الإسلامية، ص٣٢ – ٣٥؛ إلينـا، المصدر نفسه، ص٥٣، Maudoodi , A Short History of Revivalist Movement in Islam, pp. 22- 25.

والصناعي والحربي. وهذا يتطلب ثورة فكرية وذهنية واستعداداً وتأهباً تاماً. ويتمحور هذا الاستعداد والتأهب على إيجاد الدولة الإسلامية التي ستقوم بواجب الدفاع عن حياض المسلمين وإعلاء كلمة ا . لهذا فإن الخطوة الأولى للثورة هي الدعوة وهي ضرورية من أجل إيجاد المجتمع الإسلامي ثم الدولة الإسلامية(١).

أما المجتمعات التي تحتاج إلى الثورة الإسلامية فهي كل المجتمعات غير القائمة على المفهوم الإسلامي للألوهية. ويشمل سيد قطب وغيره بهذا التعريف كل المجتمعات الإسلامية التي تؤمن بألوهية غير ا . فالثورة تهدف إلى القضاء على كل تلك الأنظمة والحكومات القائمة على مبادئ غير إلهية مستمدة ومخالفة للشريعة الإلهية والقائمة على حكم الإنسان واستعباد الإنسان للإنسان. فكل نظام أو حكومة لا تقوم على أساس التوحيد يبرر الثورة الكاملة عليه(٢). لهذا لا يمكن للثورة ترقيع المفاهيم القديمة مع المفاهيم الإسلامية بل يجب زلزلة القديم وهدمه. فالثورة هي العلاج المناسب والخطوة الأولى في طريق إنشاء مجتمع جديد. وعليه فالمسلمون يدعون، كما قلنا سابقاً، إلى أحد ثلاثة: الإسلام أو الجزية أو القتال. أما الإسلام فهو اعتراف با وشريعته والخضوع له. وأما الجزية فهي دليل الخضوع للشريعة، وأما القتال فهو نتيجة لعدم الاعتراف وعدم الخضوع لشريعة ا . لهذا، فتطبيق الشريعة الإسلامية سواء أكان كل الشعب مسلماً أم بعضه في أرض ما يجعلها جزءاً من دار الإسلام. أما الأرض التي لا تخضع لحكم الإسلام وقانونه فتلك دار الحرب بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. فالمجتمع المحكوم بالشريعة هو المجتمع الإسلامي والمجتمع المحكوم بغير شريعة ا هو المجتمع الجاهلي. فمن الناحية الدولية، تكون المجتمعات الجاهلية مجتمع دار

---

(1) الندوي، المصدر نفسه، ص١٣٠ – ١٣١ و ٢٢٧؛ الخميني، الحكومة الإسلامية، ص٣١- ٣٢، وقطب، السلام العالمي والإسلام، ص٣.

(2) قطب: معالم في الطريق، ص٦٩ – ٧٧ و١٦٢ – ١٦٣؛ نحو مجتمع إسلامي، ص٦٢، والعدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٦٨ – ٧٦.

الحرب، وبخاصة عند قتال هذه المجتمعات للمسلمين فـي عقيـدتهم وشـريعتهم ومصالحهم[1].

الإسلام لا يريد حرية العبادة فقط لأتباعه بل لأصحاب الديانات الأخرى. مـن هذا المنطلق يحق للمسلمين الدفاع ومحاربة من يمنع حرية المعتقد. فالإسلام يجب أن يتحول إلى المظلة العامة لنظام عالمي حر يعيش الجميع فـي ظلـه آمنـين، متمتعين بحرياتهم الدينية. لهذا، يقاتل المسلمون، مثلاً لحماية الضعفاء من الظلـم لتحقيق العدالة الانسانية، كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو، مـثلاً، من ملحقات الجهاد. وهذه المثالية الأخلاقية هي من خصائص النظام الإسـلامي التي تميزه عن سائر الأنظمة الأخرى[2]. فالإسلام يهدف من الجهاد إلى تحقيـق فكرة الثورة العالمية، لا إلى الحكم والسيطرة، وبهذه الثورة يحقق الـسلام بكـل أشكاله. فلا مفر من الجهاد لنصرة هذه الثورة وتحقيق ربوبية ا وحاكميته فـي الأرض ولإنقاذ البشرية أفراداً وجماعات من الأرباب الأرضـية، المتمثلـة فـي الافراد والأنظمة والحكومات. ولكي يقيم الإسلام السلام العالمي الأكبر فإنـه لا يبيح الظلم بأي شكل من أشكاله، إذ ان النظرة الإسلامية نظرة ربانيـة محيطهـا العالم وموضوعها الإنسان، واسلوبها الجهاد المفضي إلى السلام[3].

---

(1) سيد قطب: فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٠)؛ معالم في الطريق، ص٢٠ – ٢٢ و١٥٩؛ في التاريخ.... فكرة ومنهـاج، ص٢٣-٢٤، وهـذا الـدين، ص٨٧-٨٨، والبنا، مجموعة رسائل الشهيد، ص١٤٠.

(2) البنا، المصدر نفسه، ص٥٩، وقطب، نحو مجتمع إسلامي، ص١٠٨- ١٣٦.

(3) قطب، السلام العالمي والإسلام، ص١٧٢.

المبدأ الرابع: السلام

تؤدي الثورة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والعدالة القانونية والعدالة الدولية. فمن وجهة نظر الإسلام يتمتع الإنسان ببعض الحقوق الأساسية بغض النظر عن دينه. والتي يجب أن تحترم في مختلف الظروف. فدم الإنسان مقدس ولا يمكن هدره دون سبب قانوني. إلا أن الرسالة التي يحملها المسلمون هي إخراج العباد من عبادة إلى عبادة ا وحده. إلا أن الناس ما زالوا عاكفين على أوثانهم وعبادة ا غريبة عنهم وما زالت تتملكهم آلهة الهوى والأحبار والسلاطين وأصحاب المال والقوة والأحزاب السياسية. كما أن الأيديولوجيات المعاصرة، وخاصة الوطنية، ضيّقت مجال المعاملات بين الأمم وقسمت العالم إلى الوطني والأجنبي[1].

ولتحقيق العدالة يبدأ الإسلام من علاقة الفرد بربه وبنفسه ومع الجماعة. ثم يطلبه من الدولة فالدول جميعاً. هذا لا يتحقق إلا عن طريق تأمين سلام الضمير فسلام البيت، إلى سلام المجتمع فسلام العالم. أما سلام الفرد فهو البذرة الحقيقية للسلام الإيجابي، إذ أنه انطلاق الطاقات الصالحة وتهذيب للأهواء والرغبات، فسلام الفرد المسلم ينطلق من التطهير الروحي وتمليك الفرد زمان أموره وتنسيق الدوافع الحيوانية مع الأشواق الروحية العميقة من أجل تحقيق توازن بين الجانب الروحي والجانب المادي[2].

أما الإنسان الذي لا يعيش السلام في بيته فإنه لا يعرف معنى السلام. فمن الفرد يتجه الإسلام إلى إشاعة السلام في البيت. فالعلاقة في البيت يجب أن يشوبها التعاطف والسكينة والمودة والرحمة. فهذا الوضع العائلي التكافلي يدعم السلام والأمان.

---

(1) المصدر نفسه، ص٢٥؛ الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٦٧-٢٦٨، و Maudoodi, The Islamic Way of Life, p. 23.

(2) قطب، المصدر نفسه، ص٣٦-٣٩ و ٤٤-٤٥.

تتفاعل العلاقات بين الأفراد والجماعات في المجتمع الذي هو إطـار تحـرك وتعايش الأفراد والأسر. إذ ان الإسلام لا يقرر علاقة الصراع بين الأفراد أو أن العلاقة فيه وبين المجتمع والدولة قائمة على الإجبار والإخـضاع لأن العلاقـات الاجتماعية، كما هي في الأسرة، تقوم على التضامن والتعاون والأمن والـسلام. فالقاعدة التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية هي التوفيق بين الحقـوق والواجبـات والجهد والجزاء. فواجب المجتمع إنماء الحياة وترقيتها والتوجه بها نحو ا ممـا يؤدي إلى السلام الشامل[1].أما سلام العالم أو السلام العالمي فهو امتداد للمبـادئ الشاملة الكونية.

أما نظرية الإسلام فهي نظرية أخلاقية لا تتعلق بالمصالح. فـدعوة الإسـلام أنشأت أمة أثبتت للبشرية أن مكارم الأخـلاق ليـست شـطحات وومـضات أو مبررات للاستغلال، إنما عامل أساسي في إقامتها لعلاقاتها الداخلية أو الخارجية. فالأمة الإسلامية أخلاقية ترتبط با في كل شؤونها وتنشئ القوانين على مكـارم الأخلاق. لهذا يجب عدم إغفال هذه السمة الأخلاقية ونشرها. فالغاية العليـا فـي الإسلام هي أخروية[٢]. وعليه أوجب الإسلام إنهاء الخصومة بالوسائل السلمية إن أدت هذه الوسائل إلى الاعتراف بالحق لأصحابه؛ فقبل الاتفاقات أباح التفـاوض والتحاكم على أن تكون النتيجة لمصلحة الإسلام والمـسلمين، فـا لـن يجعـل للكافرين سبيلاً على المؤمنين: أما فشل هذه الجهود فيتطلـب النبـذ، أي إعـلان الخصومة ومن ثم الجهاد.

فالإسلام إذاً لا يرضى الدخول في السلام إلا إذا توفرت شروط أساسية، أولها، الحرية لاعتناق كلمة ا ، ثانيها، عدم قتل المسلمين عند رؤيتهم لـدينهم كنظـام شامل للحياة، ثالثها، عدم وقوف أي سلطة داعية لغير ا بوجه الدعوة، رابعهـا، تحقيق العدالة. فإذا ما تحققت هذه الشروط كان السلام الذي هو أساس العلاقـات بين الشعوب والدول وإلا لجأ المسلمون إلى ضرورة، أي الجهاد، وهي ضـرورة

---

(1) المصدر نفسه، ص٦٧ – ٦٨، ١٠٢ – ١٠٥ و١١٤-١١٥.

(2) ياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص٧٦، و١٨٦-١٩٠.

لتقرير سلطان ا   في الأرض ولتحرير الناس من العبودية لغير ا [(١)]. فليس السلام بقائم على أي ثمن لأن هناك سلاماً يقوم على حساب البشرية والمبادئ العليا وا   يقول ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾[(٢)].

فالمسلمون إذاً مكلفون بتبعات إنسانية تجاه البشرية. فالسلام في الإسلام لا يمكن أن يخرج عن الإطار السالف الذكر وأسسه الميتافيزيقية، كالألوهية، والتوحيد وأسسه السياسية كالعدل والمساواة والحرية وأسسه الاجتماعية كالتوازن والتكامل والتعاون.

فالسلام بهذا المعنى ليس مجرد الامتناع عن القتل بل هو فكرة أصيلة عميقة تتصل اتصالاً وثيقاً بطبيعة السلام. فالإسلام هو دين الوحدة بين الأحياء والأجناس والأجيال المستمدة من التناسق في طبيعة الكون. فالسلام هو قاعدتها والحرب هو الاستثناء المتمثل بالخلل في هذا التناسق كالظلم والفساد والشرك با [(٣)].

من منطلق الوحدة هذا ينطلق الإسلام. فالإسلام يرقى بالوحدة بين الأحياء والأجناس والأجيال جميعاً والعالم، إلا أن منطلق هذه الوحدة والسلام هو توحيد ا ، إذ أنها تنفي تعدد النظم وأسباب التعارض والاصطدام، فالإسلام قد قام على أساس العقيدة الواحدة، فكانت الشعوب التي كونها العالم الإسلامي أقوى أسرة عرفها التاريخ، فانصهرت الثقافات المختلفة وكونت ثقافة إسلامية عالمية واحدة[(٤)].

وترفض هذه العقيدة جميع أشكال الروابط المتعددة التي تربط العالم كرابط الوطن أو الأصل أو الجنس أو الفرد في تكوين الأمة أو وحدة المصالح

---

(1) قطب، المصدر نفسه، ص٢٩، والبنا، مجموعة رسائل الشهيد، ص٣٤٧ – ٣٤٨.

(2) القرآن الكريم، سورة محمد الآية ٣٥.

(3) قطب، المصدر نفسه، ص١٢- ١٤، ١٩ – ٢٠ و١٦٨ – ١٧٣.

(4) المصدر نفسه، ص١٤-١٥، والندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص٢٩٦ – ٢٩٧.

الاقتصادية. أما الفكر الجاهلي الحاضر فلا يفكر في وحدة العقيدة والدين. فقوله تعالى **﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾**[1] ينفي شرعية كل أنماط الاجتماع في الجاهلية[2].

فالإسلام يرتضي إقامة علاقات دولية قائمة على الثقة، فشرف الإسلام الدولي تؤهله للوفاء بعهوده وتأمين المبعوثين والمفاوضين وحصانتهم، فلا يمسون بسوء في ظرف من الظروف. فالإسلام يوفي بالتزاماته ويوفي بعهوده **﴿وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾**[3]. بل إنه يعتبر هذه الآية كأساس للقانون الدولي. ولا يجوز باسم المصلحة أو غيرها نقض العهد أو عدم الوفاء به.

فالإسلام، تماشياً مع نزعته العالمية، لا يقطع بينه وبين أصحاب الديانات الأخرى إن لم يحاربوه أو يمنعوا دعوته ولم يفسدوا في الأرض أو لم يعتدوا على الضعفاء، بل يفسح في المجال لمن لا سلطان له عليهم مجال التعاون العالمي في ا لخير والصلاح. لهذا، نرى أن أساس العلاقات الدولية يقوم على البر والقسط[4]، كما ورد بالآية الكريمة **﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾**[5].

---

(1) القرآن الكريم، سورة التوبة الآية ٢٤.

(2) ياسين، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، ص١٧٣- ١٧٤.

(3) القرآن الكريم، سورة الاسراء الآية ٣٤.

(4) قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص١١٤ – ١٢٥.

(5)القرآن الكريم، سورة الممتحنة الآيتان ٨-٩.

أما إذا هوجم المسلمون وديست أرضهم وانتهكت حرمانهم وتحكم في شؤونهم أخصامهم وتعطلت شعائر دينهم في أرضهم فضلاً عن عدم قدرتهم علـى نـشر دعوتهم، فإن هذا يوجب العزم على الجهاد، والجهاد يجب هنا وجوباً عينياً لامفر منه، ويمنع السعي إلى السلام[١].

التحليل

لا ينطلق مفهوم العلاقات الدولية عند الأصوليين المـسلمين مـن المنطلقـات والتطورات التاريخية أو القانونية أو التطـورات الواقعـة والمـصالح القوميـة. فنظرياتهم لا تقوم على أسس النظريات الدولية كنظرية التوازن الدولي أو نظرية المباريات (Games) في التحليل، ولا تحظى المناهج المعاصـرة فـي تحليـل العلاقات السياسية الدولية كنظرية المنهج الـسلوكي القـائم علـى علـم الـنفس الاجتماعي، وعلم النفس السياسي والأنثروبولوجيات الاجتماعية بأي اهتمـام [٢]. ومن هناك نرى أن العلاقات الدولية والتي يجب أن تبنى علـى الواقـع المـادي والسياسي والحضاري وفهم عميق لموازين القوى العالمية والإقليميـة اسـتبدلت بتطورات مثالية لطبيعة الإسلام. ولهذا، فان القصور النظري في دراسة النظـام العالمي والعلاقات الدولية يؤدي إلى قصور في وضع ال حلول العملية لتخطـي هذا النظام أو استبداله أو تعديله.

أما البديل المطروح وهو رؤية الإسلام كإطار وحيد لتحديد السلوك الـسياسي الداخلي والدولي وكأيديولوجيا دولية غير مؤسسة على مفاهيم جغرافية أو قوميـة أو عنصرية بل مرتكزة على ألوهية ا للجميع فهـو تخـط للإطـار الزمـاني والمكاني للسلوك السياسي عند الأمة. وعليه فهذه الرؤية تحجب المفاهيم العمليـة والتعاطي الواقعي مع النظام العالمي وبالتالي القدرة على التأثر بهـا وتغييـره أو تطويعه لخدمة الأمة العربية الإسلامية. فالرفض القاطع الذي يبرزه الأصـوليون

---

(1) البنا، مجموعة رسائل الشهيد، ص٩٣، وقطب، السلام العالمين والإسلام، ص١٧٥.

(2) للتعمق في تفاصيل هذه المفاهيم، انظر: اسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية: دراسة في الأصول والنظريات، ط٤ (الكويت: دار السلاسل، ١٩٨٥) ، ص١١-٦١.

تجاه النظام العالمي ما هو إلا نتيجة عدم قدرتهم على التعاطي مع هذا النظام من حيث هو انعكاس واقعي للمعطيات المادية والتوازنات الدولية.

أما من الناحية النظرية، فهذا الرفض يقوم على اعتقاد الأصوليين أن شـمولية الإسلام وإنسانيته تضيفان مشروعية دولية على حكم الإسلام لا باعتبـار الواقـع الحاضر أو الماضي المغاير بل باعتبار ما سيكون. فهـم يؤمنـون أن المجتمـع الإسلامي وتكتل الأجناس والأمم سيمهد لسيادة الأيديولوجيا الإسلامية لتحل محل الفكر القومي. وفي الحقيقة، فإن هذه النظرية تفتقر إلى موضوعية علمية وإنسانية إذ أن خسائر القومية، مثلاً، لا تؤدي بالضرورة إلى حلول الإسلام مكانها، كما أن الصفتين، الشمولية والإنسانية، ليستا صفتين للإسلام فقـط بـل هنـاك بعـض النظريات أو الأيديولوجيات العالمية التي تشارك مع الإسلام في هـذه الـصفات، فعدم حصر الوطن ببقعة جغرافية أو بوطن قومي بل الرقي به إلى العـالم كلـه ليست بخاصية مقتصرة على الفكر الإسلامي، بل هناك العديد من الأيديولوجيات التي تشارك بقبول هذا المفهوم والدعوة إليه والى وحدة بني البشر دون ارتبـاط بأرض أو زمن.

ثم أليست مشكلة النظام العالمي، والتي يشتكي ويعاني منها العـالم بأجمعـه، قائمة على تجاوزه لخصوصيات الأمم وحضارتها ومحاولة صهر العـالم بنظـام واحد يسهل تطويعه لخدمة أهداف هذا النظام؟ أما رفض الأصوليين لحكم الإنسان للإنسان والمتمثل بمبدأ الحاكمية وعليه رفض كل الأيديولوجيات والنظم والـدول والمنظمات المحلية والدولية التي لا تعمل على إعلاء كلمة ا ونـشر شـريعته فيؤدي إلى إبدال نظام هيمنة بآخر، ولو اعتقد بعضنا بعدل البديل. فالسؤال الـذي يجب طرحه: هل يجوز طرح نظام عالمي مهيمن. وبغض النظر عن مبرراتـه، على جميع الأمم دون تقبلها لهذا النظام؟

ثم أليست من مفارقات المفهوم الأصولي للحاكمية والذي يضيف العالم إلى دار الإسلام أو حزب ا ودار الحرب أو حزب الشيطان أنه بالرغم من كونه توحيدياً من حيث المبدأ، فإنه تقسيمي إذا خرج إلى حيز التنفيذ ويؤول إلى تجزئة العـالم إلى شطرين من أجل تطهيره وفصل الخير عن الشر ومن ثـم إعـادة تركيبـه وتوحيده! فمن هذا المنطلق، يتنصل الأصوليون مما يجري اليوم علـى الـساحة

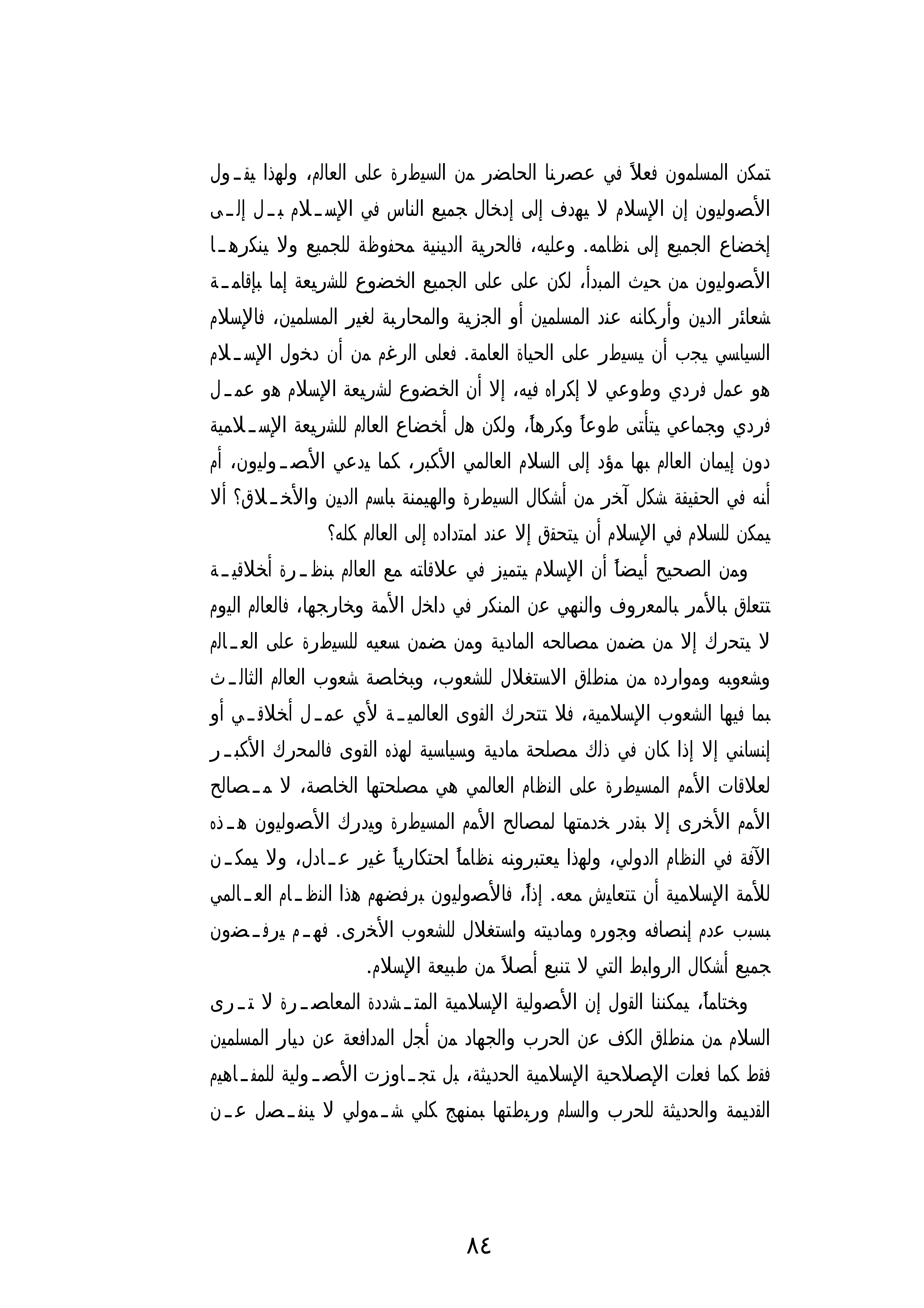

الدولية والمحلية ويبرئون الإسلام من كل ما يحدث سواء كان باسم الإسلام أو باسم غيره.

كما أن نظرية الحاكمية تؤدي إلى تجهيل المجتمعات والحضارات والنظم والأيديولوجيات قاطبة. ثم أليست هذه النظرية مشابهة لتجهيل الغرب لمجتمعاتنا وحضارتنا ورفضه التعايش معنا إلا على الأسس الذي يطرحها هو ومن منطلقاته هو! فرفض الأصوليين للنظام العالمي بسبب ارتباطه بالسيطرة والاستقلال هو صحيح إلا أنه يجب ألا يؤدي إلى نظام عالمي جديد قائم على سيطرة مجموعة حضارية معينة على باقي الشعوب والمجتمعات، وإلا فإن العدل المنشود لن يكون إلا سراباً.

وصحيح أيضاً أن هناك مشروعية ما في رفض النظام العالمي بسبب محاربته الأمة العربية والإسلامية وحقوقها وتأييده للصهيونية وحقوق الصهاينة، إلا أن هذا لا يعني رفع المسؤولية عن الأمة نفسها وعن قادتها ومفكريها. فنحن مسؤولون عما حصل ويحصل ولا يمكن إلقاء اللوم على النظام العالمي ورفع المسؤولية عن أنفسنا وعن أمتنا. فالمسلمون خضعوا اليوم للغرب في جميع الميادين، السياسية والعلمية والصناعية وغيرها، وأصبح دورهم مهماً حتى في دراسة علوم الإسلام وحضارة العرب، وسيستمر هذا التهميش حتى يتمكن العرب والمسلمون لا من المطالبة بإلغائه فقط بل من إلغائه فعلاً والمشاركة في وضع نظام عالمي عادل.

لهذا، فالمواجهة التي يتحدث عنها الأصوليون، والتي لا تتقيد بزمان أو مكان والتي تهدف إلى قلع الجاهلية برمتها لا تتوقف عند الإمكانية العملية لهذا القلع أو التدمير، وهذا الأمر كذلك لأن إمكانية الربح أو الخسارة ليست المعيار المطلق لشن المواجهة بل تقوم على مثالية لا تمت إلى الواقع بصلة، فقولهم، مثلاً، إن الجهاد لا يهدف إلى الدفاع عن الأمة فقط بل إلى تخليص البشرية من ربوبية الطاغوت ما هو في حقيقته إلا نفي لواقع الأمة المرير، فكيف يمكن تحرير العالم ممن هو محكوم من هذا العالم؟ ألا يجب البدء بالنفس ثم بالآخرين؟

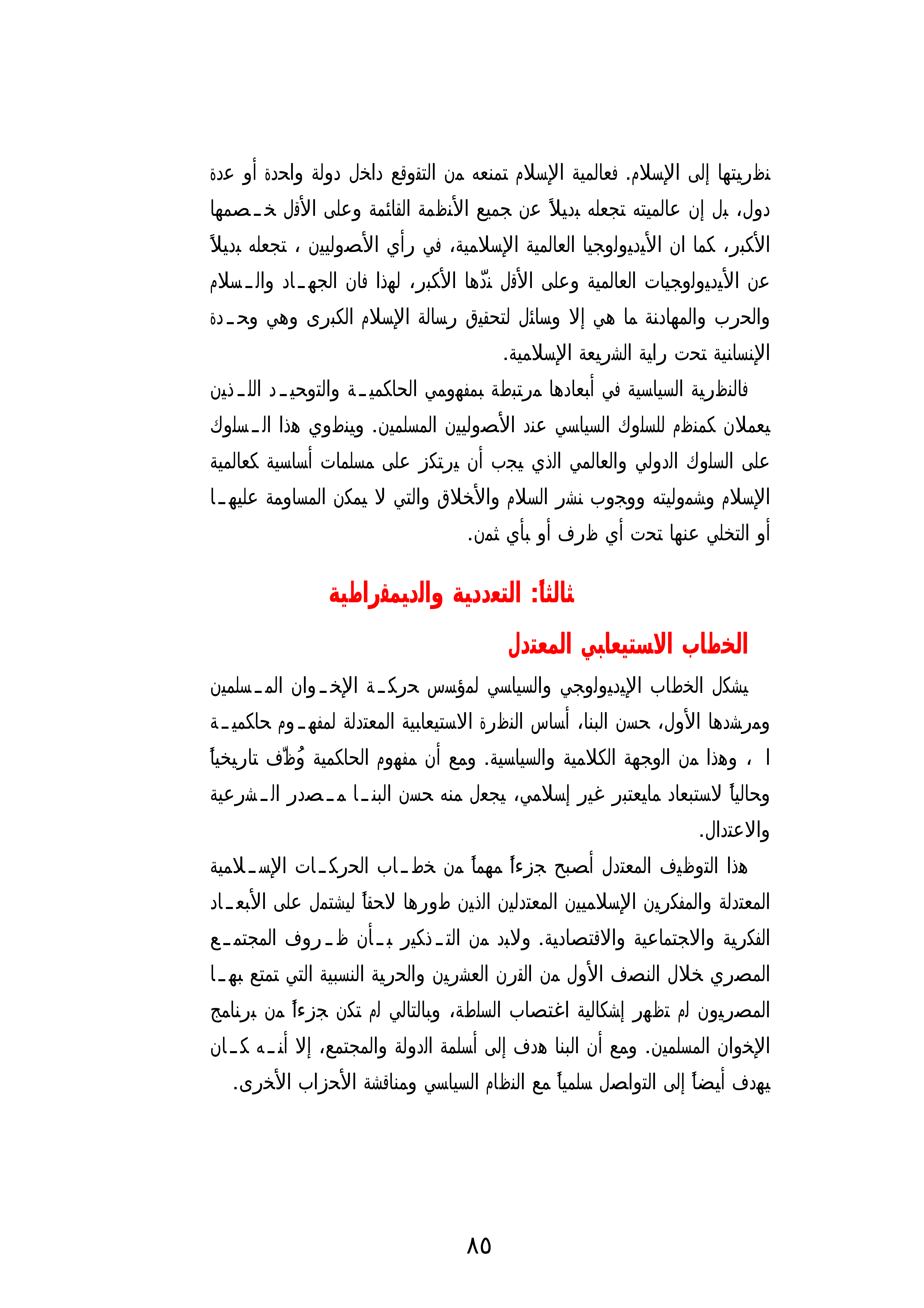
أما أساس السلام وقاعدته عند الأصوليين والمتمثلة بخضوع الجميع للمظلة العالمية للنظام العالمي الإسلامي بدون ابتزاز أو إكراه وتلك في الحقيقة وصفة لا يمكن تطبيقها إلا بقهر العالم وإخضاعه للمفاهيم السياسية عند المسلمين، وهذا إذا



تمكن المسلمون فعلاً في عصرنا الحاضر من السيطرة على العالم، ولهذا يقول الأصوليون إن الإسلام لا يهدف إلى إدخال جميع الناس في الإسلام بل إلى إخضاع الجميع إلى نظامه. وعليه، فالحرية الدينية محفوظة للجميع ولا ينكرها الأصوليون من حيث المبدأ، لكن على على الجميع الخضوع للشريعة إما بإقامة شعائر الدين وأركانه عند المسلمين أو الجزية والمحاربة لغير المسلمين، فالإسلام السياسي يجب أن يسيطر على الحياة العامة. فعلى الرغم من أن دخول الإسلام هو عمل فردي وطوعي لا إكراه فيه، إلا أن الخضوع لشريعة الإسلام هو عمل فردي وجماعي يتأتى طوعاً وكرهاً، ولكن هل أخضاع العالم للشريعة الإسلامية دون إيمان العالم بها مؤد إلى السلام العالمي الأكبر، كما يدعي الأصوليون، أم أنه في الحقيقة شكل آخر من أشكال السيطرة والهيمنة باسم الدين والأخلاق؟ ألا يمكن للسلام في الإسلام أن يتحقق إلا عند امتداده إلى العالم كله؟

ومن الصحيح أيضاً أن الإسلام يتميز في علاقاته مع العالم بنظرة أخلاقية تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في داخل الأمة وخارجها، فالعالم اليوم لا يتحرك إلا من ضمن مصالحه المادية ومن ضمن سعيه للسيطرة على العالم وشعوبه وموارده من منطلق الاستغلال للشعوب، وبخاصة شعوب العالم الثالث بما فيها الشعوب الإسلامية، فلا تتحرك القوى العالمية لأي عمل أخلاقي أو إنساني إلا إذا كان في ذلك مصلحة مادية وسياسية لهذه القوى فالمحرك الأكبر لعلاقات الأمم المسيطرة على النظام العالمي هي مصلحتها الخاصة، لا مصالح الأمم الأخرى إلا بقدر خدمتها لمصالح الأمم المسيطرة ويدرك الأصوليون هذه الآفة في النظام الدولي، ولهذا يعتبرونه نظاماً احتكارياً غير عادل، ولا يمكن للأمة الإسلامية أن تتعايش معه. إذاً، فالأصوليون برفضهم هذا النظام العالمي بسبب عدم إنصافه وجوره وماديته واستغلال للشعوب الأخرى. فهم يرفضون جميع أشكال الروابط التي لا تنبع أصلاً من طبيعة الإسلام.

وختاماً، يمكننا القول إن الأصولية الإسلامية المتشددة المعاصرة لا ترى السلام من منطلق الكف عن الحرب والجهاد من أجل المدافعة عن ديار المسلمين فقط كما فعلت الإصلاحية الإسلامية الحديثة، بل تجاوزت الأصولية للمفاهيم القديمة والحديثة للحرب والسلم وربطتها بمنهج كلي شمولي لا ينفصل عن



نظريتها إلى الإسلام. فعالمية الإسلام تمنعه من التقوقع داخل دولة واحدة أو عدة دول، بل إن عالميته تجعله بديلاً عن جميع الأنظمة القائمة وعلى الأقل خصمها الأكبر، كما ان الأيديولوجيا العالمية الإسلامية، في رأي الأصوليين ، تجعله بديلاً عن الأيديولوجيات العالمية وعلى الأقل ندّها الأكبر، لهذا فان الجهاد والسلام والحرب والمهادنة ما هي إلا وسائل لتحقيق رسالة الإسلام الكبرى وهي وحدة الإنسانية تحت راية الشريعة الإسلامية.

فالنظرية السياسية في أبعادها مرتبطة بمفهومي الحاكمية والتوحيد اللذين يعملان كمنظم للسلوك السياسي عند الأصوليين المسلمين. وينطوي هذا السلوك على السلوك الدولي والعالمي الذي يجب أن يرتكز على مسلمات أساسية كعالمية الإسلام وشموليته ووجوب نشر السلام والأخلاق والتي لا يمكن المساومة عليها أو التخلي عنها تحت أي ظرف أو بأي ثمن.

ثالثاً: التعددية والديمقراطية

الخطاب الاستيعابي المعتدل

يشكل الخطاب الإيديولوجي والسياسي لمؤسس حركة الإخوان المسلمين ومرشدها الأول، حسن البنا، أساس النظرة الاستيعابية المعتدلة لمفهوم حاكمية ا ، وهذا من الوجهة الكلامية والسياسية. ومع أن مفهوم الحاكمية وُظّف تاريخياً وحالياً لاستبعاد مايعتبر غير إسلامي، يجعل منه حسن البنا مصدر الشرعية والاعتدال.

هذا التوظيف المعتدل أصبح جزءاً مهماً من خطاب الحركات الإسلامية المعتدلة والمفكرين الإسلاميين المعتدلين الذين طوروها لاحقاً ليشتمل على الأبعاد الفكرية والاجتماعية والاقتصادية. ولابد من التذكير بأن ظروف المجتمع المصري خلال النصف الأول من القرن العشرين والحرية النسبية التي تمتع بها المصريون لم تظهر إشكالية اغتصاب السلطة، وبالتالي لم تكن جزءاً من برنامج الإخوان المسلمين. ومع أن البنا هدف إلى أسلمة الدولة والمجتمع، إلا أنه كان يهدف أيضاً إلى التواصل سلمياً مع النظام السياسي ومناقشة الأحزاب الأخرى.

ولم تكن دعوته للمشاركة السياسية شعاراً رناناً فقط، فهو نفسه، وكذلك بعض الإخوان الآخرين، ترشح للانتخابات البرلمانية مرتين. كما كان بعض مؤسسي الإخوان المسلمين أعضاء في أحزاب سياسية أخرى. وتحتوي الأدبيات العلمية على الكثير من التعامل السلمي أو الإيجابي للإخوان. فقد دخل الإخوان في الصراع حول الأزهر في العشرينات والثلاثينات؛ ووقفوا مع الملك فاروق ضد حكومته. وقد تعامل البنا في تلك الفترة مع رئيس الوزراء إسماعيل صدقي وقام بالتدريس وإعطاء المحاضرات. وبنت حركة الإخوان المسلمين مقرها الأساسي من التبرعات، ومن ثم انتقلت إلى بناء المساجد والمدارس للبنين والبنات. وفي عام ١٩٤٦، حصلت الحركة على مساعدات مادية وكتب وقرطاسية مجانية من وزارة التعليم، وكذلك قامت الوزارة بدفع نفقاتها الإدارية والتعليمية. كما أسس البنا شركات قابضة للمدارس، وأصبحت في حينها عملاً ناجحاً جداً لأن معظم كوادر الإخوان تكونت من رجال أعمال ومهنيين من الطبقة الوسطى، وبعد سنة فقط من نشأة الحركة في القاهرة، أصبح لديها خمسون فرعاً في جميع أنحاء مصر. وقام الإخوان بالوقوف ضد البعثات التبشيرية في مصر وطالبوا الملك فاروق بإخضاع هذه البعثات لرقابة الدولة. إلا أن البنا تحول عن ذلك بعد أحد الاجتماعات مع قسيس، وقال إن على رجال الدين كلهم مواجهة الإلحاد. وفي العام نفسه، أنشأت الحركة مجلة أسبوعية، الإخوان المسلمون[1].

---

(1) رفعت السعيد، حسن البنا، مؤسس حركة الاخوان المسلمين متى... كيف ... لماذا؟ ط٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦) ، ص٩٣-١١٦.

ومع ان رؤية السعيد ليست بإيجابية تجاه الاخوان بأي شكل من الأشكال، الا أن كتابه يظهران أن الاخوان لم يبنوا العنف وسيلة للعمل السياسي. أنظر: Ishak Musa Husaini, Thw Moslem Brethren the Greatest of Modern Islamic Movements (Beirut: Khayat s College Book Cooperative, (1956) Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, Middle Eastern Monographs; 9 (London: Oxford University Press, 1969), and Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt; a Study of the Modern Reform Movement Indugurated by Muhammad Abduh, American University of Cairo, Oriental Studies (New york: Russel and Russe, 1968). وانظر أيضاً أفكار عمر التلمساني في : رفعت سيد احمد، النبي المسلح، ٢ج (لندن: رياض الريش، ١٩٩١)، ج١: الرافضون ، ص١٩٩ـ ٢٠٠.

كما أنشأ البنا جمعية للكشافة، وكان التزامهم بالأخلاق الحميدة، لا بالسياسة أو الثورة، وتمحورت نشاطاتهم حول الدين والفضيلة والعلم والعائلة. إلا أن البنا لـم ينكر أبداً أن لحركة الإخوان تطلعات سياسية وتربوية واقتصادية من أجـل قيـام صحوة دينية. على أي حال، لا يعني هذا، في فكر البنا على الأقل، الانعزال عن المجتمع. فقد شارك الإخوان، مثلاً، في حفل تتويج الملك فاروق. واتسعت جمعية الكشافة عام ١٩٤٨ ليصل عدد أعضائها إلى أربعين ألفاً، عمل الكثير منهم فـي محو الأمية ومنع انتشار الأوبئة كالملاريا والكوليرا. وفي عـام ١٩٤٨ توسـعت حركة الإخوان بشكل ملحوظ وأصبح لديها حـوالي ٥٠٠ فـرع تقـدم خـدمات اجتماعية. كما أنشأت المستشفيات والمستوصفات، فعالجت في ذلك العام فقط ٥١ ألف مريض. وكذلك أسس البنا في الأربعينات فرع الأخوات المسلمات، وصـل عددها إلى حوالي ٥ آلاف امرأة، وهو عدد ملحوظ حسب معيار تلـك الفتـرة. ولعبت الأخوات المسلمات لاحقاً دوراً مهماً وأساسياً خلال أحداث المحنـة الأول (١٩٤٨ – ١٩٥٠) عندما قُمـن بالاعتنـاء بعـائلات الآلاف مـن الإخـوان المسجونين. وقد قدر عدد الأعضاء الفعليين للحركة نصف مليون شـخص، أمـا الداعمون لهم فكانوا حوالي النصف مليون أيضاً. وعندما حلت جماعت الإخـوان المسلمين كان قد وصل عدد فروعها إلى ألف في كل المناطق المصرية[1].

وفي المجال السياسي، عملت الحركة ضمن قواعد اللعبة المسموح بها في تلك الفترة، وتحول بعض أعضائها إلى استعمال العنف عندما تحولت الساحة السياسية إلى ساحة عنف وإرهاب. ولم يقتصر قيام مؤسسات أو أجهزة سرية أو عسكرية على الإخوان، بل إن مثل تلك الأجهزة السرية كانت جـزءاً أساسـياً مـن كـل الأحزاب السياسية وعاملاً مشتركاً بينها، وكذلك مع الدولة التي وظفت الاغتيـال

وحول الرؤية الأيدلوجية للبنا، انظر: Ahmad S. Moussalli, "Hasan al-Bana s lslmist Disourse on Constitutional Rule and lslamic State," Journal of lslamic Studies, vol. 4, no. 2 (1993), pp. 161-174.

(1) السعيد، حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين متى... كيف... لماذا؟ ص١٠١ – ١٢٤.

السياسي لحل مشاكل عدة. وتمظهر العنف ضد الإخوان في اغتيال مؤسسها حسن البنا وزج الآلاف من الإخوان في السجون، وحل الحركة وتصفية ممتلكاتها.

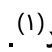
وحتى ذلك العام، ١٩٤٨، لعبت جماعة الإخوان ضمن الإطار السياسي العـام في مصر. فقبلت بشرعية النظام القائم ووصفت الملك فاروق بالحاكم الـشرعي. وقد طور حسن البنا جماعته إلى حزب سياسي مع برنامج عمل محدود، وذلـك من أجل التمكن من منافسة الأحزاب الأخرى، والتي اعتبرهـا أحزابـاً فاسـدة، وترشح البنا وبعض الإخوان في انتخابات عام ١٩٤٢، إلا أن رئيس الوزراء في ذلك الوقت أقنع البنا بالانسحاب في مقابل وعد بإغلاق الخمارات ومنع الـدعارة. وعوضاً عن ذلك، ولاحقاً في ذلك العام، قام رئيس الوزراء مـصطفى النحـاس بإغلاق كل فروع الإخوان، ما عدا المقر الأساسي. ومجدداً عام ١٩٤٥، ترشـح البنا وآخرون من الإخوان للانتخابات، إلا أنهم لم يتمكنوا من النجـاح، وتنـافس الإخوان مع حزب الوفد والشيوعيين وغيرهم. وتحول حسن البنـا إلـى لاعـب سياسي قوي في مصر، فقد كان، مثلاً، ممن استشارهم الملك في تعيـين رئـيس الوزراء عام ١٩٤٦، وخاصة أن الملك شجعهم على العمل ضد الوفد والشيوعيين [1]. إلا أن شجب البنا للأحزاب السياسية المصرية لم يكن بسبب تجاهلها للعامـل الديني، بل بسبب فسادها المستشري وتعاونها مع الإنكليز أيضاً. إن شجبه للعمـل الحزبي في مصر لم يكن رفضاً للعمل الحزبي أو الدستوري من حيث المبدأ، بل من منطلق عملي، أي أن تلك الأحزاب فشلت بشكل فاضح وبحاجة إلـى إعـادة توجيه وتأهيل[2].

وفي السبعينات، وظف الرئيس السادات الإخوان مـن أجـل توسـيع دائـرة شرعيته، على الرغم من أنه لم يسمح لهم باسـتعادة حـزبهم الـسياسي. إلا أن

---

(1) المصدر نفسه، ص١٢٩ – ١٧٩.

(2) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد، حسن البنا (بيروت : دار القرآن الكريم، ١٩٨٤) ص٦٠ – ٨٤؛ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (القاهرة: دار القلـم، [د.ت.] ، ص٤١، ١٦٩، ٣٠٩ – ٣٣٢ و٣٣٥ – ٣٣٧، وكلمات خالدة (بيروت : [د.ن.] ١٩٧٢) ، ص٤٥.

الانفجار بين السادات والإخوان جاء في أعقاب زيارته للقدس عام ١٩٧٧ وتوقيعه معاهدة سلام مع إسرائيل في كامب ديفيد[1]. وأفضت بهم احتجاجاتهم مجدداً إلى السجون، وكذلك الأمر مع الجماعات المتشددة، والتي سنتحدث عنها لاحقاً. مع كل هذا لم تتبنّ جماعة الإخوان العنف أو الإرهاب من أجل التوصل إلى أهدافها السياسية أو الدينية. ومنذ عام ١٩٨٤ قامت جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفي غيرها وحركات أخرى مشابهة مثل النهضة في تونس وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر بمحاولات عدة لدخول ساحة العمل السياسي المشروع والانخراط في مؤسسات المجتمع المدني. وفي الأردن، مثلاً، تحولت جماعة الإخوان إلى حزب سياسي شرعي منذ الخمسينات وأصبح بعض أعضائها في قمة الهرم السياسي الحكومي وفي البرلمان.

من هذا المنطلق، أصبحت الحاكمية مفهوماً عقائدياً تنظيمياً للحكم تّمثل في محاولة الإخوان الدخول في بنية الدولة والانفتاح على المجتمع. بمعنى آخر، أصبحت الحاكمية مفهوماً استيعابياً دينياً أخلاقياً يسمح بتعددية فكرية واجتماعية وسياسية. كما أن تأكيد البنا على أهمية تأسيس الأيديولوجيا السياسية على مفهوم عقائدي إسلامي لم يمنع التأويلات والتفسيرات الفردية والجماعية الاجتماعية والسياسية للمبادئ السياسية الإسلامية طبقاً لحاجات المجتمع الحديث وتطلعاته وقناعاته[2].

---

(1) Henry Munson, Jr., Islam and Revolution in the Middle East (New Haven. CT: Yale University Press, 1988)., pp. 78-79, and Diliop Hiro, The Rise of Islamic Fundamentalism (New York: Rorutledge. 1989) , pp. 69- 72.

(2) حسن البنا: الدين والسياسة (بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠)، ص٤٠-٤٥، ومجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط٤ (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤)، ص١٦١- ١٦٥.

وبينما يرى البنا أن الإسلام يتضمن مادة قانونية أساسية، إلا أن مضامينها وأبعادها لا يمكن التوصل إلى كنهها عبر النماذج التاريخية فقط. والأكثر أهمية من هذا، يحاول البنا أن يشير إلى ضرورة أن يتعاطى الفكر الإسلامي مع الإسلام بوصفه رؤية كونية، وليس كقانون فقط. كما يتوجب على تلك الرؤية والقانون أن يتعاملا مع العالم الحقيقي، لا من منطلق النظريات بل من منظار عملي. كما يتوجب عليهما الأخذ في الحسبان واستيعاب فلسفات وأيديولوجيات وتفسيرات الآخرين. إذ ان الإسلام هو دين ومجتمع ودولة، وعليه بالتالي التعامل بصورة جدية مع الآخرين، مما يعني استيعاب التفسيرات المتعددة سواء من حيث المنهج أو المحتوى، مع المحافظة طبعاً على المبادئ الأساسية للدين[1].

ولأن الشريعة في رأي البنا هي نموذج اجتماعي، يجب تنقيتها من مناهج تاريخية معينة وربطها بنموذج يفضي إلى الحرية والسيادة الشعبية على الحكم وفصل سلطات الدولة الثلاث بعضها عن بعض: أي التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذا، يؤكد البنا على أن الأنظمة الدستورية الغربية للحكم لا تتعارض مع الإسلام، وهذا إذا ما تم ربطها بأسس الشريعة. على سبيل المثال، يجعل البنا من مفهوم الشورى، وعبر إعادة تفسيرها في ضوء الحداثة وعدم معارضتها للشريعة، ديمقراطية. والشورى هذه، وهي المبدأ الأساسي في الحكم وممارسة السلطة من قبل الجماعة، هي عملية استيعابية تهدف إلى تمكين المجتمع من شق طريقه السياسي عبر برنامج محدد وعبر تبني أيديولوجية معينة. وعلى اعتبار أن المصدر النهائي لمشروعية الشورى هو المجتمع، لا يمكن أن يمثل هذا المجتمع بفئة واحدة أو حزب واحد، بل المطلوب أن تتحول الشورى إلى مؤسسة تتوقف

عن تاريخ حياة البنا، انظر: Memoirs of Hasan al- Banna, translated by M. N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publishers, 1981), and السعيد، حسن البنا، مؤسس حركة الاخوان المسلمين متى... كيف ... لماذا؟.

(1) البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٨٤)، ص١٦٥؛ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا [د.ت.]) ص٣٠٤ و ٣٤٣ – ٣٤٧، والدين والسياسة، ص٥٧-٥٩.

شرعيتها على استمرارية قبول المجتمع لها، إذ ان ا لحكم هو عقد بـين الحـاكم والمحكوم[١].

إذاً، يؤسس البنا، وعبر قبوله النظري للتـأويلات والتفـسيرات الاسـتيعابية والديمقراطية والتعددية السياسية، لميل مستقبلي عند الإخوان للتعدديـة الـسياسية وللديمقراطية، مع أنها ترتبط في نهاية المطاف بمبدأ التوحيد وتطبيقه العملي، أي الوحدة. فالتعددية الحزبية، عند البنا، وكـذلك الأنظمـة الـسياسية تبنـى علـى الاختلافات الحقيقية في الأيديولوجيا والسياسات والبرامج. وبالتالي، فإن الدولـة الإسلامية لا تقصي تعدد الأحزاب إلا تلك التي تعارض الوحدانيـة[٢]. إن عـدم شرعية الأحزاب الملحدة لا تنبع، في نظر البنا، من التعدي على حرية التعبيـر والاجتماع، بل من وقوفها ضد الأغلبية وحتى الأقلية التي تؤمن بالدين والتـدين عموماً. لذلك، فإن مثل تلك الأحزاب هي خارج إجماع المجتمع وبالتالي مهـدّدة لوحدته. وعليه، إن اعتماد الإسلام كأساس للحكم وللمجتمع يجعل من معارضـته معارضة للمجتمع، وليس جزءاً كأساس للحكم وللمجتمع يجعل مـن معارضـته معارضة للمجتمع، وليس جزءاً من الحرية. ومثل هذا الرأي عند البنـا لا ينفـي قبول التعددية، إذ ان تعدد الآراء وتبني آراء جديدة من خارج الإسلام هو عمـل

---

(1) حسن البنا: الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسـلامي (دمـشق: دار القلـم، ١٩٧٤)، ص٩٩، مجموعة رسائل الإمام الـشهيد حـسن البنـا (١٩٨٤)، ص١٦٠ – ١٦١ و ٣١٧ – ٣١٨، ومجموعة رسائل الإمام الشهيد، حسن البنا [د.ت.]) ، ص٩٩ و٣٣٢ – ٣٣٧.

(2) حسن البنا: أحاديث الجمعة (الإسـكندرية: دار الـدعوة، ١٩٧٨)، ص٨٧-١٣٦ ، مجموعـة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٨٤)، ص٩٥- ٩٦، ١٦٥ – ١٦٧ و ٣٢٠ - ٣٣٠، والدعوة، العدد ٧ (١٩٧٩)، ص٩.

عن أهمية مفهوم الدولة الإسلامية في فكر الإسلاميين، انظـر: Bruce B. Lawrence, Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age (San Francisco: Harper and Row, 1989), pp. 187 – 226.

مشروع[1]. أما الدولة فعليها أن تكون منبثقة عن الوفـاق الاجتمـاعي ومـشكلة للإطار العام لحل النزاعات بين فئات المجتمع بوسائل سلمية[2].

علاوة على هذا، يشتمل النظام السياسي الذي يتصوره البنا على جماعات دينية واجتماعية مختلفة، مثل المسيحيين واليهود، والذين يشكلون مع المسلمين وحـدة مصالح وإيمان با وكتبه. إن اعتبار الدين مكوناً من مكونات الدولة لا ينبغي أن يحول النزاعات في المجتمع إلى نزاعات دينية، بل يجب حلها عبر الحوار. فعند البنا، للأفراد الحق بالتمتع بالحقوق والالتزام بالواجبات الدينية والمدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. هذه الحقوق تتبع مبدأ الحسبة، أو الأمـر بـالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا المبدأ هو أيضاً أصل التعددية المؤديـة إلـى تـشكيل الأحزاب السياسية والمؤسسات الاجتماعية، أو ، اختصاراً، أعمـال الديمقراطيـة السياسية والاجتماعية.

وهناك مفكر آخر مهم يشارك البنا في بعض آرائه. فتقـيّ الـدين النبهـاني، مؤسس حزب التحرير في الأردن وفلسطين يتقبل فـي كتابـه التكتـل الحزبـي التعددية السياسية كمبدأ موازٍ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأسف لعـدم تمكن الحركات السياسية من اقتناص الفرص السياسية. والسبب في هـذا، عنـد

(1) حسن البنا: نظرات في إصلاح النفس والمجتمع (القاهرة: مكتبة الاعتصام، ١٩٦٩)، ص١٩٤؛ أحاديث الجمعة، ص٢٤-٣٥، ٦٣ – ٧٢ و ٣٤٧؛ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنـا (١٩٨٤)، ص٣١٧؛ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا [د.ت.]) ٦٣ – ١٠٤ و٣١٧، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص٥٣-٥٥، والإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسـلامي، ص١٥-١٧.

(2) حسن البنا، السلام في الإسلام (بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١)، ص٢٧- ٢٩، وفـي أفكـاره حول التعددية والمساواة في الحقوق، انظر ص٣٧. في قبوله للتعددية، انظر: عبد الخبير محمود عطـا، الحركة الإسلامية وقضية التعددية المجلة العربية للعلوم الـسياسية، العـددان ٥-٦ (نيـسان/ أبريـل ١٩٩٢)، ص١١٥-١١٦. ولإيجاد آراء متشابهة عند مفكرين إسلاميين، انظر: تقـي الـدين النبهـاني: التكتل الحزبي، ط٢ (القدس: [د.ن.]، ١٩٥٣)، ص٢٣-٥٧، ونظام الحكم في الإسلام (القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢)، ص٥٦-٥٩.

النبهاني، فقدان الوعي المناسب لأهمية دور الأحزاب في النهـضة الاجتماعيـة. ويرى أن الحياة الحزبية الصحيحة تقوم على أساس مجموعة المبادئ التي تمكـن المجتمع من العمل الصحيح. مثل هذه الأمور فقط تؤهل حزباً حقيقياً ما من العمل الصحيح في تمثيل الجماعة والتأثير في التطور الإيجابي الفعـال. فـدون دعـم شعبي، لا يمكن التأثير في المجتمع بشكل إيجابي[1].

ويتصور النبهاني عملية التطور هذه بعملية تدريجية لبرنامج يتأسـس علـى ثلاث مراحل: الأولى، نشر البرنامج الحزبي لتعريف الناس بمبادئه؛ ثانياً، زيـادة الوعي عند الناس حول القضايا المهمة عبر التفاعل مع الناس؛ ثالثاً، العمل علـى التوصل إلى السلطة للحكم باسم الجماعة. وعلى الحزب أن يقوم دومـاً بمراقبـة عمل الحكومة وأن لا يذوب في أجهزة الدولة، بل عليه المحافظة على استقلاليته وصدقيته. إذ ان دور الحكومة هو العمل التنفيذي وتمثيل المجتمع كله، أما الحزب فدوره أيديولوجي. لذا يقوم الحزب دوماً بمراقبة أعمال الحكومـة التـي عليهـا التفاعل الإيجابي مع المجتمع عبر استيعابها لحركته. أما الحزب فعليه، وحتى ولو كان ممثلاً في الحكم، أن يبقى قوة اجتماعية مراقبة للسلطة. ومن واجب الحكومة إذاً الخضوع للمطالب الشعبية والمصالح العامة وحتى للأحزاب السياسية والتـي هي بنى اجتماعية. إلا أن كل هذا يجب أن لا يتعارض مع المبادئ الإسلامية[2].

وينظر النبهاني إلى مؤسسات المجتمع على أنها مـصدر للـشرعية؛ وعلـى الحكومة احترام رغبات المجتمع والعمل بمقتضى إرادته. فـالمجتمع حـر فـي إعطاء الشرعية أو سحبها؛ إذ أنه من المفترض أن تتمثل فئات الشعب في مجلس شورى منتخب، لا معيّن. ويركز النبهاني اهتمامه على ضرورة تولي المجـالس التمثيلية المنتخبة الوظيفة الأساسية في الحكم، على حـساب الـسلطة التنفيذيـة. فالمجالس المنتخبة تمثل الجماعة وتؤمن لها حقوقها، ومنها تشكيل الأحـزاب[3].

---

(1) النبهاني، التكتل الحزبي، ص٢٣-٢٥.

(2) المصدر نفسه، ص٢٤-٥٧.

(3) النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ص٥٦-٥٩.

إلا أن واقع الأمر أن حزب التحرير لم يتمكن، ومنذ الخمسينات، من العمل طبقـاً لبرنامجه ولدوره الذي تصوره. وقد تم حظر الحزب في الأردن عام ١٩٧٦ لأن أعماله هددت النظام الملكي، وخاصة أن الحزب يدعو إلى انتخاب رئيس السلطة ومجالسها. وكنتيجة للحظر، رحل النبهاني إلى دمشق ثم إلى بيروت[١].

وينظّر منير شفيق، وهو مفكر إسلامي أيضاً، لماهية العلاقة ما بين الحكومـة والمجتمع، فيرى أنها في شكلها الحالي تفتقد إلى العدالة الاجتماعيـة والكرامـة الإنسانية والشورى. ويرى شفيق ان مثل هذه القضايا تتجاوز الأفكـار الغربيـة حول الديمقراطية وسيادة القانون وحقوق الإنسان، وتـشكل القاعـدة الأساسـية للتعامل السليم بين الحاكم والمحكوم. كما لا يرتضي شفيق أي تبريـر للظـروف المأساوية التي تحيط بحياة المسلمين، كغياب الحرية الـسياسية وتفـشي الظلـم الاقتصادي. وعليه، فإن أي صحوة جديدة لابد أن تعالج هذه الظروف عبر نـشر العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان وسيادة القـانون، وتوسـيع دائـرة الـشورى والمشاركة السياسية الشعبية عبر مؤسسات تمثيلية[٢].

وهناك مفكرون إسلاميون آخرون يتجاوزون حتى مثل تلك المقولات. فمحمد سليم العوا، وهو مفكر إسلامي بارز، يعالج بشكل مباشر ودون مواربـة مـسألة التعددية والديمقراطية. فالإسلام عند العوا، متهم زوراً بأنه معـارض للمجتمـع

---

(1) إياد البرغوتي، الإسلام بين السلطة والمعارضة، في : إياد البرغوتي، قضايا فكريـة: الإسـلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية (القاهرة: دار الثقافة الجديـدة، ١٩٨٩) ، ص٢٣٧ – ٢٣٨. في موضوع الأردن، انظر: اتجاهات الحركة الإسلامية في الأردن، الـسفير، ٢٠/٨/١٩٩٣، ص١٣، و"تنظيمات الحركة الإسلامية: حركة الإخوان ا لمسلمين في الأردن، ا لحياة، ١٤/٨/١٩٩٣، ص٣.

عن أهمية العدالة الاجتماعية في الفكر الإسـلامي، انظـر: CharlesE. Butterworth and I William Zartman eds. Political Islam, Annala of the American Academy of o political and Social Science: v. 542 (Newbury Park. CA: Saga Publications, 1992), pp . 26-37.

(2) منير شفيق، أولويات أمام الاجتهاد والتجديد، في: منير شفيق، الاجتهاد والتجديـد فـي الفكـر الإسلامي المعاصر (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١)، ص٦٤-٦٥.

التعددي[1]. ومع أنه يؤكد على أن الاستبداد كان سمة الحكم عموماً في الدولة الإسلامية – العربية ، إلا أن هذا لا يعني أن الإسلام، في جوهره، ضد التعددية والديمقراطية. ويعطي العوا الدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي محمد (ص) كدليل على عدم صدقية مقولة أن الاستبداد هو مفهوم إسلامي للحكم. كما أن الدولة الإسلامية التاريخية ليست هي النموذج الوحيد، ويحدد العوا الخطوات التي يجب اتباعها من إحداث تطور تعددي ديمقراطي،منها إعادة تنظيم المجتمع بشكل يسمح بتطور المؤسسات المدنية دون تدخل من السلطة، إذ ان الأوضاع الحالية تعيق تطور المجتمعات التعددية والمؤسسات المدنية التي تخدم مصالحها، إلا أن الدول الإسلامية اليوم تخترع المؤسسات المدنية الزائفة من أجل منع قيام مؤسسات حقيقية تمثيلية أو دفعها خارج الأطر الشرعية. لذا، يجب تفعيل المجتمع المدني كوسيلة لتحرير المجتمع من القبضة الحديدية للدولة ومؤسساتها غير التمثيلية[2].

وفي رأي العوا، فإن التعددية هي قبول الاختلاف السياسي والاقتصادي والديني والعرقي وغيرها. فالاختلاف هو ميل طبيعي إنساني وحق مقدس لأن القرآن الكريم يشرعن الاختلاف بجميع أنواعه، وحتى الهوية والانتماء[3].

---

(1) انظر: محمد سليم العوا في: الحياة، ٣/٨/١٩٩٣، ص١٩، ومحمد سليم العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي، منبر الحوار، السنة ٦، العدد ٢٠(شتاء ١٩٩١)، ص١٣٤-١٣٦.

(2) العوا في: الحياة، المصدر نفسه، ص١٩. عن الحركة الإسلامية في مصر، انظر ورقة محمد خلف ا التي قدمت إلى : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، تحرير اسماعيل صبري. [وآخرون]، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص٣٧، ورسلان شرف الدين، الدين والأحزاب السياسية الدينية العربية ورقة قدمت إلى: الدين في المجتمع العربي (ندوة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص١٨٠.

(3) العوا، التعددية السياسية من منظور إسلامي ص١٢٩-١٣٢.

ويحدد العوا ستة مبادئ أساسية لتطوير التعددية: أولاً: أن الإسلام لـم يـنص على نظام سياسي واجتماعي مخصوص، لكنه يزود أفكاراً عامة؛ ثانياً، أن ينتخب الشعب الحاكم عبر الشورى؛ ثالثاً، إذا ما سمح الإسلام بالحرية الدينية فمن بـاب أولى السماح بالحريات الأخرى؛ رابعاً، أن الناس سواسية مـن حيـث الحقـوق والواجبات؛ خامساً، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب جمـاعي وديني؛ سادساً، أن الحاكم مسؤول أمام مجتمعه[١]. إلا أن مشروعية التعددية عند العوا تتوقف على أمرين. الأمر الأول، هو عدم معارضـتها لأسـس الإسـلام؛ والأمر الثاني، أن تكون لمصلحة الناس عموماً فيما عدا ذلـك، يحـق للأفـراد وللمجتمعات تشكل المؤسسات المدنية التي يريدونها، وخاصة الأحزاب السياسية، والتي تلعب دوراً مهماً وصمام أمان ضد تضييق الحريات ووسيلة لحـد تـسلط السلطة[٢].

أما حسن الترابي، وهو من أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين، فيخوض في محرمات عدة حول مفهوم الدولة. فهو يسقط عدة شروط عن طبيعة المؤسـسات التي يسمح الدستور الإسلامي الإسلامي والدولة الإسلامية بإنشائها وبطريقة أشمل من حسن البنا، يفرض الترابي حدوداً إسلامية لوظيفة الدولة، وهي حدود مشابهة كثيرّاً لليبرالية. فعلى الدولة الإسلامية ألا تتعدى حدود وضع القواعد العامة التـي

---

(1) المصدر نفسه، ص١٣٣- ١٣٤. من أجل النظر إلى مراجعة تاريخية لقبول الاختلاف، انظـر: تفسير الجلالين، ص١٣٦ – ١٥٢.

في خيار الجماعة كوسيلة للحكم، انظر: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، دراسة في فكرته: بـاب الاجتهاد، مراجعة وتقديم زهير كبي (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣)، ص٢٩-٤١.

وفي العلاقة بين السياسة الفعلية وتطور الاجتهاد، انظر: محمـود اسـماعيل، سوسـيولوجيا الفكـر الإسلامي محاولة تنظير (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ، ص١٣٨-١٣٩.

(2) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص٧٧، والتعددية السياسية من منظور إسلامي ص١٣٦ – ١٥٣.

تمكن المجتمع من تنظيم أموره؛ إذ أن الشرعية تحد من سلطة الدولـة وتحـرر المجتمع إلى أقصى الحدود على أساس أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر هو عمل المجتمع، لا الدولة[١].

فهذا الأمر، أو الحسبة، هو موازٍ للتعددية التي تنبثق عن المجتمـع. كمـا أن تفعيل الـشورى والإجمـاع وتوظيفهمـا يتطلبـان وجـود تعـدد فـي الآراء (والاجتهادات) واختيار الجماعة منها ما يناسبها. وهذا ما يجب القيام به اليـوم، إذا أن المسلمين يعانون تحديات لا مثيل لها وأوضاعاً مزرية، مما يتطلب فهمـاً جديداً للدين يتجاوز مجرد الزيادة أو النقصان في الفـروع، بـل يتعـداها إلـى ضرورة تطوير أصول جديدة تناسب الحداثة[٢].

من الناحية النظرية، يبرر الترابي الحاجة إلى هذا بقولـه إن فـروع الـدين وأصوله تطورت في سياقات تاريخية، وهي بالتالي عرضـة للتغيـر، بحـسب متطلبات المجتمع. إن الطبيعة التاريخية لهذه الأصـول تعنـي عـدم احتوائهـا بالضرورة على مكانة تأسيسية، كما هو حال النص. لذا، فإن استبدال الأصـول والفروع بأخرى حديثة ليس بانتهاك للدين. ويجب أن تنبع عملية الاستبدال هـذه، والتي تعتمد على النصوص الأساسية، القرآن والسنة، من إجماع جديد للمـسلمين يقوم على الاختيار الحقيقي للأمة في شورى حديثة[٣]. لذا يرى الترابي أن النظر إلى الشورى والديمقراطية من خارج سياقهما التاريخي يجعـل منهمـا فكـرتين تحملان الدلالة نفسها. ومع أنه يقـر بـأن المـشروعية العليـا هـي ، إلا أن

---

(1) Hasan al – Turabi, { Islam, Democracy, the State and the West, } Middle East policy, vol. I , no, 3 (Summer 1992), pp. 52- 54.

(2) حسن الترابي: تجديد أصول الفقه الإسلامي (جدة: الـدار الـسعودية ، ١٩٨٤)، ص١٠- ١٦، وقضايا الحرية والوحدة والشورى والديمقراطية، الدين والفن (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص١٧- ١٨.

(3) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ط٢ (جدة: الـدار الـسعودية، ١٩٨٧)، ص٢٠، ٧٣ و ١٣٢-١٣٣، و أولويات الحركة الإسلامية، منبر الشرق، الـسنة ١(آذار/ مـارس ١٩٩٢)، ص٢١ – ٨١، ٧٢- ٨٢ و ١٦٧ – ١٩٩.

المشروعية السياسية والعملية هي للناس. فالشورى لا تستأصل الحرية العامة الجماعية لتحديد برنامج العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وقواعد اللعبة السياسية والمجالس التمثيلية، إلا أن الترابي يحذر من المساس بأي مبدأ قرآني أساسي(١).

وهكذا، يقرر الترابي أن المرجعية السياسية العليا هي للمجتمعات، والتي تبرم عقداً بينها وبين الحكم الذي تختاره لتنظيم شؤونها. وحكم الحاكم ليس بأكثر من تفويض شعبي لخدمة مصالح المجتمعات. لذا، يتقبل الترابي مشروعية أي نظام قام على التبادل العقدي، حيث لا يتعدى الحاكم على حريات الأفراد والجماعات التي ينص عليها القرآن الكريم. ويضع الترابي هذا الشرط لأنه يعتبر أن المخاطب في الخطاب القرآني هو الناس، جماعة وأفراداً، لا الحكم وهكذا، فإن الدستور الإسلامي الحقيقي لابد من أن يؤمن الحريات العامة والفردية. لذا، تشكل المجالس التمثيلية ضرورة لضبط إمكانية تسلط الحاكم دون وجهة حق (٢).

كما ينظر الترابي إلى حرية إقامة المؤسسات السياسية كضرورة مطلقة من أجل التوصل إلى صحوة إسلامية حقيقية. إذ ان الإصلاح الذي يفتقد إلى إعادة تنظير فلسفي وسياسي حقيقي لن يفضي إلى أي ثورة ثقافية. فالتدين حسب التقاليد المتعارف عليها لن يوصل إلى الثورة. فالثورة تنبثق من الدين وتتعالى عن المصالح الضيقة وتتأسس على الإجماع الاجتماعي. إذ أن الشورى هي مصدر

---

(1) الترابي: قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن، ص٢٥-٣٣؛ تجديد الفكر الإسلامي، ص٨٥ – ٨٦، و أولويات الحركة الإسلامية، ص١٦. في الاختلافات بين الشورى والديمقراطية، انظر: صالح حسن سميح، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: دراسة علمية موثقة (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص٤٩-٦١.

(2) الترابي: قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن، ص٥١-٥٧، وتجديد الفكر الإسلامي، ص٤٥-٩٧ و ١٦٢- ١٦٣.

المصالح العامة؛ كما أن السياق الاجتماعي هو البيئة التي تمكن الفرد من ممارسة حريته[1].

ومع أن الشريعة تلعب دوراً محورياً في فكر الترابـي، إلا أنـه لا يـستبعد المؤسسات والمبادئ غير الإسلامية، وخاصة عند حاجة المجتمع الإسلامي إليها. ويحث الترابي المسلمين على النظر إلى مقاصد الشريعة فـي عمليـة التجديـد فالعدل، مثلاً، لا يتضمن مفهوماً واحداً فقط، بل تختلف مضامينه من فترة تاريخية إلى فترة أخرى. ومن هنا، لابد من أن يتطور المفهوم، إلا أنه يجب أن لا يخرج عن النص القرآني أو يناقضه[2].

ويعطي الترابي مثال المرأة في الإسلام وحقوقها كنموذج على ضرورة إعادة النظر في كثير من القضايا، فيقول إن الإسلام يزودهـا باسـتقلالية تامـة، إذ إن الخطاب القرآني يخاطبها مباشرة ودون وسيط ذكوري؛ كما أن إيمانها لا صـحة له إلا بقدر قناعتها به. لذا، فإذا ما نص القرآن الكريم على حريتها الدينية التامة، فمن المنطقي إذاً أنها تتمتع بحرية القرار في جميع أوجه الحياة الأخـرى، فـي المجتمع والدولة وفي الاقتصاد والسياسة. ومع أن الترابي لا ينفي سوء معاملـة المرأة تاريخياً في العالم الإسلامي، إلا أنه يرجعه إلى عدم تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة بشكل صحيح، بالإضافة إلى أن البيئة الاجتماعية كانت سلبية تجاه المرأة. لذا، لابد من تصحيح التفسير الخاطئ، من ناحية نظريـة، عبـر إعـادة قـراءة النصوص؛ ومن ناحية عملية، عبر منح المرأة موقعها الحقيقي في المجتمع[3].

مثل هذه التطورات لا تتأتى عند الترابي من مجرد تعديلات وتغيرات سطحية أو جزئية، بل لابد من إعادة نظر فكرية شاملة وإعادة بنـاء البنـى الاجتماعيـة

---

(1) حسن الترابي: الإيمان: أثره في حياة الإنسان (جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤)، ص١٨١- ٢٦١ و٢٦٩ – ٣٢٩، وتجديد الفكر الإسلامي ، ص١٠٦ – ١١٩ و٢٠٠.

(2) الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص٢٧ – ٢٩.

(3) حسن الترابي، الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقال يد المجتمـع (جـدة: الـدار السعودية، ١٩٨٤)، ص٦-٤٩.

لتجارب الجماعة من منظور برنامج حديث. ولا ينبغي أن يفضي هذا البرنـامج إلى معالجة موضوعات جزئية فقط، كموضـوع المـرأة، بـل لكـل المـسائل المعاصرة. أما البداية، في رأي الترابي، فتتوقف على تحرير الأفراد والجماعات من جميع أنواع القيود من أجل البحث عن وسائل التطور الحديثة؛ إذا أن التجربة التاريخية للمسلمين غير صالحة اليوم، كما أن لا فائدة منها للمسلمين المعاصرين. إذ ان المسلمين اليوم يعيشون في عالم لم يشاركوا في صنعه؛ وعليهم بالتالي البدء بتطوير فكر جديد يلائم المستجدات الحديثة، وهذا في الحد الأدنى(١).

وهكذا، يطالب الترابي بتطوير الفكر عبر إعادة تأسيس فقه حـديث، عمـاده حرية البحث والاجتهاد، ودون القيود التي فرضها العلماء والدولة عبر العـصور الإسلامية. إن مثل هذا الفقه الحديث يؤسس لبداية نهضة إسلامية حقيقية ولصياغة دور جديد للدولة الإسلامية، والتي تلتزم بالحكم عبر شورى الأمـة وتقنـين رأي الجماعة. كما يجب أن تتجنب الدولة الإسلامية فرض رؤية محددة على الجماعة والمجتمع وعدم منع قيام جيل جديد من العلماء المستقلين الذين هم نـواة تطـوير الفكر الإسلامي وإعادة صياغة مناهجه الآن. إذاً، على الدولة الإسـلامية عـدم الاستيلاء على الحقوق العامة للجماعة، مثل حرية التفكير والتشريع(٢).

ويشترط الترابي الحرية الشاملة كحق أصلي ومبدأ أساسي في حياة المسلمين؛ فيرفض، على سبيل المثال، أي حق للدولة في فرض مذهب فقهي معـين أو رأي محدد على الجماعة، لأن مثل هذا الفرض يشكل تدخلاً غير مشروع للدولة فـي حياة المجتمع وانتهاكاً لمبدأ الشورى. ومجدداً، يوظف الترابي الحسبة، أو الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر، كمبدأ إعلاء مشروعية الجماعة عن حساب شرعية الدولة(٣). ولا يعني هذا أن الترابي يعتقد بـأن رأي المجتمـع سـيكون موحـداً

---

(1) الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص١٠٨ – ١٠٩ و ١٣٣ – ١٦٣.

(2) الترابي، أصول الفقه الإسلامي، ص١٨-٣٥.

(3) المصدر نفسه، ص٦٣-٤٥، والترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص٤٩ – ٦٢، ٥٤-٧٧ و١٤٣-١٧٢.

بالضرورة، بل على العكس، فهو يعتقد بأن وجود رأي واحد يعيق التقدم ومرونة الفكر وتطوره. لذا، فإن إجماع العلماء على قضية معينـة لا يلـزم بالـضرورة الجماعة، مع أنه على الدولة مراعاة رأي العلماء وكذلك وسائل الإعلام. إلا أن رأي الجماعة لا يستمد من العلماء أو يخـضع لهـا بالـضروة، إذ أن التأويـل الديمقراطي للإسلام يتطلب علاقة سليمة حرة بين الأفراد والجماعة والدولة(١).

علاوة عن البعد السياسي، يعتبر الترابي الحرية كمكون أساسـي فـي كمـال الإنسانية والتي بدونها يتحول الإنسان إلى حيوان. إن الحرية الأصلية تشتمل على حرية الاعتقاد والتعبير؛ فا سبحانه وتعالى لا يجبر الناس على الإيمان به بـل يدعوهم إليه. فإذا كان هذا هو حال الدين، فمن الأولى أن تكون القضايا السياسية قابلة للنقاش واللإقناع. وعليه لا يمكن تبرير الطغيان، من وجهة نظر إسلامية؛ إذ ان الشريعة تحث الناس على التعبير عن قناعاتها والعمل علـى إقنـاع البـشر بالحكمة والموعظة. أما حكام اليوم الطغاة فهم يجبـرون النـاس علـى إتبـاع أيديولوجياتهم وبرامجهم السياسية الرسمية، وبذلك يهمشون الناس وتطلعاتهم. من الناحية النظرية، يقف الترابي ضد تماهي الفرد في الدولة، لأن الحرية الأصـلية للفرد لا يمكن تفويضها للدولة ولا للمجتمع؛ بل ان ذلك التفويض يعني إزالتهـا. أما المعيار الوحيد والالتزام الصحيح فينبعان من اقتناع الفرد بالإسلام الذي يحرر الفرد من الخضوع لمبادئ وايديولوجيات مفروضة ومعلبة(٢).

ويذكر الترابي، على سبيل المثال، السلطة التي منحها الإسلام للفرد وللمجتمع. فالمجتمع الإسلامي يتمتع بسلطتي التشريع وفرض الضرائب. فـبخلاف الفكـر الغربي ومجتمعاته الذي تخلى عن سلطتي التشريع وفرض الضرائب، فإن الفكر الإسلامي، وكذلك المجتمعات الإسلامية، حفظت هاتين السلطتين للمجتمـع ولـم يفوضهما للدولة. فهاتان السلطتان هما سلطتان اجتماعيتان يمارسهما المجتمع، لا

(1) الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، ص٦٨ – ٧١، وقضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن، ص٧٢ – ٨١.

(2) الترابي، قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن، ص١٠-٢٨.

الدولة. أما التخلي عنهما للدولة فيحجب إمكانية التطور الاجتماعي المستقل ويخضعهما، مع المجتمع نفسه، لإرادة الدولة وتسلطها. كما أن جزءاً كبيراً من سلطة المجتمع في التشريع يتمثل في قيام الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية. فالحزب السياسي يعبر عن تعاون الأفراد ووحدتهم؛ كماأن تعدد الأحزاب يعبر عن توظيف الشورى في نظام مركب [1].

إلا أن تعدد الأحزاب يجب أن لا يوصل، وبحسب الترابي، إلى تحول المسلمين إلى جماعات أيديولوجية متحاربة، كما حدث في التاريخ الإسلامي، حيث انقسمت الأمة إلى سنة وشيعة. ومع أن التعددية مطلوبة، إلا أن حسن ممارستها يتمحور حول سياقها التوافقي (الإجماعي) القائم على الاتفاق على مجموعة مبادئ. مثل هذا السياق التوافقي سيضمن عدم تفسخ المجتمع وسيمنحه التوازن المطلوب بين الحرية والوحدة[2]. ويصف الترابي المسجد كنموذج تأسيسي للروحية الحقة للديمقراطية الإسلامية. فالمسجد، والذي يمثل الروابط الأيديولوجية والتوجهات السياسية والاجتماعية الموحدة، هو نموذج الوحدة والتضامن والتنظيم والتواصل والقيادة. وتظهر الروح الديمقراطية الإسلامية بخاصة في طريقة اختيار الإمام الذي يقود الصلاة، حيث إنه يقدم من بين متساوين، ولا يمكنه أن يفرض إمامته على الجماعة. ويخلو المسجد من أي تمييز عرقي أو مادي أو لغوي وتعم المساواة في جميع الأوجه الدينية ويرى الترابي هذا النموذج المسجد، مثالاً لما يجب أن تكون عليه الحياة السياسية للمسلمين[3].

وتتشابه آراء راشد الغنوشي، مؤسس حزب النهضة في تونس، مع آراء حسن الترابي، ويحرص الغنوشي على ضرورة المحافظة على الحريات العامة والخاصة، وكذلك على حقوق الإنسان. إن هذه الحقوق والحريات تنص عليها التعاليم القرآنية وتوثقها المعاهدات الدولية. إذ ان هذه الحقوق والحريات لا

---

(1) المصدر نفسه، ص٢٠ – ٣٠.

(2) المصدر نفسه، ص٣٤ – ٤٧.

(3) حسن الترابي، الصلاة عماد الدين (بيروت: دار القلم، ١٩٧١)، ص١٢٤ – ١٥٨.

تناقض جوهر الإسلام وترتبط أساساً بحريات التعبير والاجتماع، وكذلك حقـوق المشاركة السياسية والاستقلال. كما أنها ترتبط بنبذ العنف ورفض قمـع الـرأي الحر. إن مثل تلك الحقوق والحريات لابد أن تشكل، عند الغنوشي، مركزاً لتعايش المسلمين والحوار البناء بين المجتمع والدولة[1].

ويربط الغنوشي المشروعية السياسية لأي نظام حكم بتوفيره، قانونياً وعمليـاً، لجميع أنواع الحريات، وبخاصة حرية التعبير وتـشكيل الأحـزاب لكـل فئـات المجتمع. كما يجب أن يضمن نظـام الحكـم التنـافس الـسلمي بـين البـرامج الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. وكذلك الانتخابات الحرة للمجالس التمثيليـة من أجل المشاركة في إدارة الدولة. وإذا ما تم هذا الأمر فإن الحركة الإسـلامية، كفئة من المجتمع، ستؤيد مثل هذا النظام وتدعم مشروعيته. لذا، يوافق الغنوشـي حتى على قيام الأحزاب العلمانية، مثـل الأحـزاب الـشيوعية، باسـم حريـة الاجتماع[2]. والسبب في هذا القول أن الغنوشي يوقف مشروعية أي نظام على ما يرتأيه المجتمع، حتى ولو كان غير ديني. ويصر الغنوشي على أن هـذا لـيس انتهاكاً للدين، إذ أن حرية المعتقد، وكذلك التعددية، ينص عليهـا الـدين نفـسه. وبهذا، يمثل النص الديني مصدراً للحقيقة ومرجعيتها واستيعابها؛ أمـا التفاسـير البشرية فترتبط بالخطابات المتعددة النابعة من تعدد الأفكار في سـياقات معقـدة،

---

(1) انظر: راشد الغنوشي في: بيروت المساء، ١٥/٥/١٩٩٣، ص١٥؛ راشد الغنوشـي، مـستقبل التيار الإسلامي، منبر الشرق، السنة ١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص٣ – ٣٢.

للاطلاع على مناقشة عامة لفكر الغنوشي، انظر: عطا، الحركـة الإسـلامية وقـضية التعدديـة، ص١١٦- ١١٧.

(2) انظر: راشد الغنوشي وحسن الترابي، الحركـة الإسـلامية والتحـديث ([د.م.:د.ن.]، ١٩٨١)، ص٣٤-٣٥، ومحمد عبد الباقي الهرماسي، الإسلام الاحتجاجي في تونس، ورقة قدمت إلى : الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، ص٢٧٣ – ٢٨٦.

فكرياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً. ومن هنا، يؤصّل الغنوشي لإمكانات غيـر محدودة في الفهم البشري بسبب ارتباطه بتطور الإنسانية(١).

من هذا المنطلق تأتي دعوة الغنوشي للانفتاح وللحوار في العـالم الإسـلامي وفي العالم كله، وبخاصة في الغرب. لقد حولت الاكتشافات العلمية العـالم إلـى قرية صغيرة لا تحتمل الحروب، مما يتطلب التأمل العميق في مـستقبلها. إذ ان سكان هذه القرية سيواجهون المصير نفسه، وبالتالي عليهم واجب إنقاذها. يفترض كل هذا وقف تجزئة العالم إلى مناطق جغرافية ثقافية مجردة كالشرق والغـرب. وإلى أن الغرب عقلاني وديمقراطي والشرق لا عقلاني واستبدادي. إن مثل هـذه التجزئة ستفضي حتماً إلى ال حرب. إلا أنه من الواضح أن أي تحليل موضوعي سيظهر أن لكل من الشرق والغرب قيماً وقوى إيجابية وسـلبية. وعلـى القـوى الإيجابية الدعوة إلى الحوار من أجل التوصـل إلـى سـبل إيجابيـة للتواصـل والتفاعل(٢).

كما يمكن التوصل إلى رأي التيار الإسلامي المعتدل الذي يشرعن الديمقراطية والتعددية عبر ميثاق نشره محمد الهاشمي الحامـدي ووزعـه علـى إسـلاميين آخرين. يقول الميثاق أن نجاح الحركة الإسلامية إذا ما توصلت إلى السلطة يتمثل في إقامتها لنظام ديمقراطي عادل في العالم العربي. إن إنقاذ المجتمع من طغيـان

---

(1) راشد الغنوشي: الحوار، قراءات سياسية، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص١٤-٣٧، و الإسلام والغرب، الغدير، العددان ١٠ – ١١ (١٩٩٠)، ص٣٦ – ٣٧.

عـن قبـول الإسـلاميين للديمقراطيـة، انظـر: John E. Esposito and James p. Piscatori, Democratization and Islam, Middle East Journal, vol. 45. no. 3 (Summer 1991), pp. 426 – 438.

وعن الحياة السياسية لراشد الغنوشي، انظر: عبد القادر الزغل، الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الإسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية، ورقة قدمت إلى : الدين في المجتمع العربـي (نـدوة)، ص٣٤٦ – ٣٤٨، و Gudrun Kramer, Liberalization and Democracy in the Arab World, Middle East Report, vol. 22, no. 174 (January – February 1992) . pp. 22-25.

(2) الغنوشي، الإسلام والغرب ص٣٧.

الأنظمة يوجب على الإسلاميين وضع برنامج لتحقيق العدالة والشورى والتمسك بحقوق الإنسان. ويشتمل هذا البرنامج على حق الحياة والمساواة والعدالة والتساوي أمام القضاء، بما في ذلك الأقليات والمرأة، وكذلك حق المشاركة السياسية وحرية الفكر والتعبير والدين. ويقترح الحامدي في ميثاقه أن يشتمل على كل المواطنين دون استثناء. علاوة على هذا، يطالب أن لا يكون للدولة الحق في منع أو تقييد قيام الأحزاب السياسية؛ كما يصر على أن تكون آليات العمل الداخلي للأحزاب ديمقراطية. ويطالب بتحريم الديكتاتورية تحت أي ذريعة، أو دعوة، أو دعاية سياسية. ويقر الميثاق أن لكل المواطنين، وحتى الشيوعيين، الحق في تشكيل الأحزاب والدعوة إلى أيديولوجياتها والتنافس على السلطة. وأخيراً، يرى عدم شرعية قيام الأحزاب على أسس عرقية أو قبلية أو مذهبية أو الارتباط بالخارج[1].

ويشابه البرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر في خطوطه العامة هذا الميثاق. فهو يدعو إلى الالتزام بالشورى من أجل إزالة الاستبداد والى القضاء على كل أنواع الاحتكار السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ويدعو البرنامج إلى اعتماد التعددية السياسية والانتخابات ووسائل ديمقراطية أخرى في الحياة السياسية والاجتماعية من أجل تحرير المجتمع[٢].

---

(1) محمد الهاشمي الحامدي، أولويات مهمة في دفاتر الحركة الإسلامية: نحو ميثاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان، المستقبل الإسلامي، العدد ٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١)، ص١٩-٢١.

(2) انظر: برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ في منبر الشرق، و مجتمع مدني منشود، مستقبل العالم الإسلامي، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص٢٢٥ – ٢٣٧.

الخطابات الاستبعادية المتشددة

يمكن اعتبار خطاب سيد قطب في الوطن العربي الخطاب المؤسس للاستبعادية المتشددة عند الإسلاميين المعاصرين. وتظهر لنا دراسة فكر سيد قطب كيفية تحول العديد من الإسلاميين المعتدلين وانشقاقهم إلى إسلاميين متشددين وجماعات استئصالية تكفيرية. وقد كان سيد قطب أول رواد الاستبعادية الاستئصالية وأول ضحاياها. وجاء تحول قطب من الليبرالية إلى الإسلامية المتشددة خلال حكم الرئيس جمال عبد الناصر، فبنى مكونات الفكر المتشدد من خلال تحول سجنه وتعذيبه إلى لاهوت وفقه سياسي متشدد مؤصّل للعنف وللانعزال. وقد وجد سيد قطب في هذا اللاهوت المتشدد تعويضاً نفسياً عن العنف والقمع الذي أنزله النظام في نفسه وجسده.

وقطب، الحاصل على درجة بكالوريوس من دار العلوم، عمل كمدرس وكاتب مقالات وارتبط بطه حسين وعباس محمود العقاد ومفكرين ليبراليين آخرين. وقد أظهر قطب منذ بداية كتاباته في الصحف والمجلات ميلاً عاماً لمعارضة الحكومة ولانتقاد الحالة السياسية في مصر. وقد عرف بنقده الليبرالي اللاذع السياسي والاجتماعي حتى أنه طالب علناً بالتعري والعلاقات الجنسية الحرة. كما أظهرت كتاباته الأولى تجليات وجودية وتشكيكية وليبرالية. وبسبب معارضته للحكومة، عين في الصعيد كمدرس؛ ثم اصبح رئيس تحرير العالم العربي والفكر الجديد اللتين حظرتا لاحقاً. وفي عام ١٩٤٨، أوفدته وزارة التعليم إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمتابعة دراسته العليا[(١)].

ويجد القارئ في كتابه الأول، العدالة الاجتماعية في الإسلام، والذي نشر خلال وجوده في الولايات المتحدة، بعداً كبيراً عن التشدد وأكثر قرباً من فكر حسن البنا المعتدل. إلا أن تجربته في الولايات المتحدة، (١٩٤٨- ١٩٥١)، دفعته إلى مراجعة تبنيه للفكر الغربي وأسلوب عيشه. وقد ترك كرهه للمادية العنصرية

---

(١) أحمد الموصللي، الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين) (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣).

والانحياز إلى إسرائيل هناك الأثر الكبير في رفضه للثقافة الغربية وفي عودته إلى جذور ثقافته. وعند عودته إلى مصر، بعد وفاة حسن البنا والمحنة الأولى للأخوان المسلمين، انتسب إلى الإخوان واصبح ناشطاً في نشاطاتها الفكرية ودوائر النشر التابعة لها فكتب عدة كتب محورها أن الإسلام هو الحل. إلا أنه حتى تلك الفترة لم يتبنّ التشدد ولم يؤصّل له نظرياً. كانت الأولوية عنده كتابة فكر إسلامي حديث وإيجاد الحلول الناجحة للمشاكل الأساسية السياسية والاقتصادية والاجتاعية لمصر وللعالمين العربي والإسلامي[1].

وعام ١٩٥٣، عين قطب رئيس تحرير الأسبوعية، الإخوان المسلمون؛ إلا أنها حظرت عام ١٩٥٤ عندما حلت لإخوان المسلمون بعد القطيعة مع الضباط الأحرار. وقد سجن قطب ثم افرج عنه ثم سجن مرة ثانية بعد حادثة المنشية التي اتهم الإخوان فيها بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر. وقد اتهم قطب وآخرون بالانتماء إلى تنظيم عسكري سري. وفي عام ١٩٥٥ حكم على سيد قطب بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً. كما أخضع قطب وآلاف الإخوان للتعذيب الشديد مما ترك جروحاً نفسية عميقة لم تتم بلسمتها حتى اليوم. كل هذا أوصل سيد قطب إلى التنظير للاستبعادية الاستئصالية المتشددة برفعه شعارات حاكمية ا وجاهلية العالم. ففي سياق السجن تحول قطب من إسلامي معتدل إلى متشدد. كان لعزلة سيد قطب عن العالم الخارجي وفي ظروف يومية ضاغطة ووحشية ومشاهدة اغتيال عشرات من الإخوان في مستشفى السجن دور مهم في لوم الناس الأحرار خارج السجن والذين لم يدافعوا عن الإخوان المعذبين والمضطهدين في السجن. وقد اعتبر سيد قطب الناس مشاركين في الجرائم التي يرتكبها النظام السياسي، وأنهم، مثل النظام، كافرون. وقد كتب قطب كتاباته التأصيلية النظرية حول الاستبعاد والاستئصال والاستعلاء، أي أسس الفكر المتشدد، وهي تشتمل على في ظلال القرآن ومعالم في الطريق وهذا الدين والمستقبل لهذا الدين

---

(1) سيد قطب: نحو مجتمع إسلامي، ط5 (بيروت : دار الشروق، ١٩٨٢)، ص١١ – ١٢؛ المستقبل لهذا الدين، ص٧١-٩٠، والإسلام ومشكلات الحضارة (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص٧٧- ٨٧.

وغيرها، داخل جدران السجن. وقد أفرج عن قطب عام ١٩٦٤ ثم سجن مجـدداً بعد عدة شهور، وأعدم عام ١٩٦٦ بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم[(1)].

وقد تحول الخطاب الاستبعادي لقطب قوة وظفها في تحمل آلامـه ومرضـه وظروف المعيشة القاسية في السجن؛ فهو اعتقد أنه هو الذي يـستبعد الدولـة، لا العكس، لأنه يقود الطليعة التي تستبعد الأفراد والجماعات والدولة من النجاة فـي الآخرة، وهذا حسب سيد قطب. واصبح العالم كله في نظر قطب يعيش حيـاة لا إسلامية وجاهلية. كما واجه السياسات القمعية والاستبدادية والاستبعادية ورفضها لاي معارضة شعبية برؤية استبعادية سياسية واجتماعية وروحية وأخلاقية. وهذا مثال تاريخي وفعلي جدي على سياق تطور أطر التشدد الديني. فمـن زنزانتـه، وتحت ضغط الظروف القمعية، بدأ سيد قطب في التنظير لـضرورة الاسـتبعاد كمنهج في العمل السياسي.

المدخل إلى هذا المنهج هو رؤية سيد قطب لمسألة حاكمية ا ، وهو المكـون السياسي للتوحيد، والتي يجب الالتزام بها في جميع الأحوال والأماكن، في داخل السجن وخارجه، وكذلك في قيام المجتمع الفاضل والعادل، وفي ممارسة الحريات العامة والخاصة. وينظر قطب إلى الحرية من زاوية سلبية، فالجماعة حرة ما لـم تنتهك حاكمية ا ، وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده هي أداة إيجادا الأخلاق والمحافظة عليها، على المستوى الشخـصي والجماعي. فألوهية الشتريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات، سواء كانت تتعلق بالحرية السياسية أو التعددية أو تعدد الأحـزاب أو حتى الحريات الشخصية والاجتماعية. ويرى قطب في القوانين الإلهية الكونيـة، المستمدة من القرآن الكريم، مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات. بمعنى آخـر، يرى قطب وجوب أن يلتزم الناس، مسلمين وغير مسلمين، بالرؤيـة الإسـلامية للكون؛ وبالتالي، على كل الدول، إسـلامية أكانـت أم لا، الالتـزام بالـشريعة

---

(1) الموصللي، المـصدر نفـسه؛ Richard p. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, pp. 103- 189; Badrul Hasan , Milestones (karachi: International Islamic Publishers, 1981) . pp. 7- 31, and Asaf Hussain, Islamic Movements in Egypt. Pakistan , and Iran: An Annotated Bibliography (London: Mansell pub; Bronox, NY: H.W. Wilson Co, 1983) . pp. 7-91.

الإسلامية ودون استثناء. فالدولة والمؤسسات المدنية، وكذلك الأفراد. يستطيعون تقنين بعض المواد القانونية وحسب الحاجة[١].

ومع أن قطب يقول بأولوية المجتمع على الدولة بداية، إلا أن شرعية المجتمع ومشروعية الدولة تتوقف على تطبيق الشريعة. إذ ان طاعـة ولـي الأمـر، أو الدولة، غير مطلقة، فللجماعة الحق في الثورة على الحكم عند انتهاكه للنـصوص الشرعية لأنها تفقد شرعيتها. إلا أن إصرار قطب على أن المشروعية العليا هـي يبقي للجماعة حق ممارستها كحق وكواجب. وينفي أي سلطة نصبة (قرآنية) لسلطة الدولة. وبالتالي، تستمد سلطة الدولة من سلطة الجماعة النابعة من القبـول الشعبي الحر الذي يشرعن مؤسسات الدولة الاجتماعية والسياسية والفكريـة. إذاً، إن الالتزام بالشريعة يجب أن ينبع من القاعدة الشعبية، وليس من وجهـة نظـر حكومية رسمية، لأن الجماعة هي التي تمثل الإرادة الإلهية[٢].

ويصر سيد قطب على ان الفقه هو من العلوم العملية، وبالتالي لابد من فصله عن تاريخه والرؤية التأسيسية له، ومن ثم إعادة ربطه بحاجات المجتمع الحديث. مثل هذه المقولة يوظفها قطب من أجل تحرير المسلمين مـن أعبـاء الماضـي ومناهجه غير المفيدة لواقع المسلمين المعاصرين. هذا التحرير يسمح للمـسلمين بتأصيل فكري سياسي جديد وبناء مؤسسات إسلامية حديثـة. إن رفـض قطـب للمحصلة التاريخية للعلوم الإسلامية يقوده للدعوة إلى إطلاق حرية النـاس فـي إعادة تنظيم أنظمتهم ومعارفهم ومعاشهم [٣]. وهكذا يشكل رفض قطب لـدعاوى المشروعية التاريخية الفريدة للعلوم الإسلامية أو أشكال الحكم السياسي المؤسـسة

---

(1) سيد قطب: هذا الدين، ص٣٢ و١٢٣، ومعركة الإسلام والرأسمالية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠) ، ص٤٩و ٦٠.

(2) قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٧٣ و١٠٧ – ١٠٨ و٢٠٦ – ٢٠٧؛ معركة الإسـلام والرأسمالية، ص٦٧ – ٧٥؛ فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة، ص٦١، وهذا الـدين، ص٣ و١٢٣.

(3) قطب، نحو مجتمع إسلامي (١٩٨٣)، ص٤٦-٥٢.

على تاريخ الخلفاء قبولاً لعلوم جديدة وأشكال حكم حديثة بشرط أن تكون مؤسسة على اتفاق جماعي، كالنظام الجمهوري، مثلاً [1]. إلا أن قطـب يؤكـد علـى أن الثيوقراطية، أو حكم رجال الدين، لا يمكن أن تكون شكلاً مـن أشـكال الحكـم الإسلامي الصحيح، إذ أن الإسلام لا يمنح أي مجموعة من الناس، أو أي نخبـة، أي حق في التمثيل الإلهي. فمن وجهة النظر القطبية تعتبر الدولة دولة إسـلامية إذا ما كانت مرتكزة على الدستور القائم على الشريعة وعلى اختيـار الجماعـة. وتنبع مشروعية السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية إذاً من التفويض الشعبي عبر الشورى، والذي هو المبدأ المركزي النظري والسياسي والعملي في الحكـم والسياسة. على أي حال، لا مشروعية للاتفـاق الجمـاعي أو للـشورى إذا مـا تناقضت مع الشريعة الإسلامية[٢].

ومع أن الدارس لفكر سيد قطب قد يعتقد، وللوهلة الأولى، أن الفكر الإسلامي لسيد قطب هو ديمقراطي يحترم خيارات الجماعة، وهذا صحيح بصورة جزئيـة؛ إلا أن فكره يستبعد المبدأ الاستيعابي المتمثل في التعددية والمجتمع المدني والنظام السياسي المتعدد الأحزاب، وبخاصة ذوالمنحى الليبرالي الديمقراطي. إن أسـاس الحرية، الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يخضع عند سيد قطـب للمصالح الاجتماعية العامة، وعلى رأسها وحدة المجتمع والأمة والدولة. كمـا أن هذه المصالح تحدد المصالح الفردية والاجتماعية والسياسية الخاصـة، فتنكـر ، مثلاً، أحقية أي نخبة عسكرية أو مدنية فـي الحكـم وتمنـع، مـثلاً، الاحتكـار الاقتصادي. إذ ان قاعدة السلام الاجتماعي تقوم على تحويل المصالح الشخـصية إلى مصالح عامة تخدم توجهات أيديولوجية وحدوية عامة. إذاً، يقـوم المجتمـع

---

(1) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٣٧، ١٠٧ – ١٠٨، ١١١ و ١٥٧ – ١٥٩؛ فـي ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، [د.ت.])، مج١ ، ج٣، ص٣٢٩؛ معالم في الطريق، ص٥٨ – ٧٢ و١٣٢؛ معركة الإسلام والرأسمالية (١٩٧٠)، ص٦٦-٧٠؛ نحو مجتمع إسلامي (١٩٨٣)، ص٦٤-٦٩، وتفسير آيات الربا (بيروت : دار الشروق، ١٩٧٠) ، ص٨٤.

(2) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٦٦ – ٦٨ و ١١١، والسلام العـالمي والإسـلام (بيروت : دار الشروق، ١٩٧٠)، ص١٠٢ – ١١٨.

الصالح على نبذ الخلافات الدينية والإيديولوجية وعلى التمسك بالعدالـة والـسلام والأمن والتضامن(1).

وكمثال على هذا، يطرح قطب قضية المصلحة الخاصة وأثرها في إضـعاف التضامن الجماعي، بينما يقوّي التكافل الاجتماعي هذا التضامن، وهو واجب ديني على المجتمع كله. وهذا التضامن هو اجتماعي في مضمونه إلا أنه قد يتحول إلى مسؤولية سياسية للدولة عند إخفاق المجتمع في القيام بواجباته. فالتكافـل يـشتمل على تأمين التربية والصحة وإيجاد الوظائف. لذا، يرى قطب أن مسؤولية الدولـة محدودة، وهذا من الناحية النظرية؛ إلا أن إخفاق المجتمع في إدارة شؤونه والقيام بواجباته، يفضي إلى إعطاء الدولة السلطة في التحكم بالمجتمع، وهذا من الناحية العملية. وبينما يعتقد قطب أن مؤسسات الدولة لها دور مساعد للمجتمع إلا أنهـا تحل محل مؤسسات المجتمع المدني عند فشله، من هذا المنطلق، يـسمح قطـب بإقامة مؤسسات المجتمع المدني التي لها أهداف عامة، كخدمة المرضى ومساعدة الفقراء. إلا أنه لا يجد أي شرعية لوجود مؤسسات ذات أهـداف ضـيقة، مثـل حركات تحرير المرأة على النمط الغربي، إذ أن تحرير المرأة من أجل أن تبحث عن مصالحها الخاصة دون الالتفات إلى العائلة ومصالحها يـضعف المجتمـع. ويضيف قطب أن الأنظمة السياسية الغربية والمؤسسات المدنية لا تتمتـع بـأي مشروعية إسلامية، نظرية كانت أم سياسية، ولذلك يحرّم على المسلمين تقليد مثل تلك الأنظمة والمؤسسات. ومن هنا يعرّف قطب المجتمـع الـصالح بأنـه ذلـك المجتمع القائم على الجماعات الدينية والتي لها نفس المصالح والمفاهيم المـستمدة من توجهات سياسية توحيدية(2).

---

(1) قطب : في التاريخ... فكرة ومنهاج، ص٣٢- ٣٦ و ٧٦؛ العدالة الاجتماعيـة فـي الإسـلام، ص٣٥، ٥٩، ٧٣- ٨٠، ٨٦و ١١٣ – ١١٩، وفي ظلال القرآن، مج١، ج٢، ص٢٣٤- ٢٣٥ ومـج٢، ج٤، ص٥٨٧ و٦٨٩.

(2) قطب: هذا الدين، ص١١و ٩١؛ معالم فـي الطريـق، ص٦٤ – ٦٧ و١٦٢ – ١٦٣، العدالـة الاجتماعية في الإسلام، ص١٠٧ و١٩٨؛ نحو مجتمـع إسـلامي (١٩٨٣)، ص٦٢، ٩٢ -٩٩ و١٠٢- ١٣٤، والسلام العالمي والإسلام، ص١٦١ – ١٦٥.

لذا، يستثني قطب كل الأنظمة الحزبية، سواء أقامت على تعـدد الأحـزاب أم الحزب الواحد، من أي مشروعية سياسية ويستبدلها بـضرورة وجـود الطليعـة الدينية التي تعمل على تخليص المجتمع من الجاهلية. وهكذا، لا يسمح فكر سـيد قطب بوجود أنظمة وتجمعات بشرية شرعية غير مؤسّسة على الإسلام. ومع أن الأقليات الدينية تدخل في المفهوم الاستيعابي عند قطب إلا أنها تدخل سياسياً فـي فكره الاستبعادي؛ فهي، وإن كان لها الحق في تسيير أمورها، فلـيس لهـا حـق التنظيم سياسياً أو حتى تشكيل حزب أو طليعة. فقطب يـربط حريـة التعبيـر، السياسي وغيره، بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي. لذلك، تدخل كل المجتمعات والفئات والأحزاب التي لا تنبع من هذا الفهم في مجاهل الجاهلية[1].

أما التنظيم الوحيد الذي يجد له قطب شـرعية فهـو الطليعـة التـي تمثـل الايديولوجيا الإسلامية. ويحدد قطب في كتابه معالم في الطريق طبيعة مهمة هذه الطليعة، والتي تتمثل في السير على خط إسلامي استبعادي، لا يساوم ولا يهـادن الأيديولوجيات المغايرة والمجتمعات المختلفة وأساليب الحياة المتعـددة. فالنظـام الإسلامي، عند قطب، يسمح فقط بانخراط مؤسسات عدة في العمل السياسي مـن أجل تبيان إرادة الجماعة، لكن هذا كله يتوقف على موافقته للـسياق الأيـدلوجي الإسلامي[٢].

إن الإشكالية الأساسية التي يوظفها قطب لاستبعاد النماذج الغربيـة للنقابـات والاتحادات هي أنها مؤسسات ذات مصالح ضيقة تضر بالمجتمع عموماً. ويفضل قطب توظيف نماذج إسلامية تقوم على الإخوة والتضامن، والتي هي عند قطـب

---

(1) قطب: معالم في الطريق، ص١١-٢٢؛ العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص١٩٧، هـذا الـدين، ص١١ و٢٩ – ٥٧؛ فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة ، ص١٥ – ٣٢ و٨٨ -٨٩؛ الـسلام العالمي والإسلام، ص١١٨ – ١٢٠؛ نحـو مجتمـع إسـلامي (١٩٨٣) ص١٣٧ – ١٤٣، والإسـلام ومشكلات الحضارة (١٩٨٣) ، ص١٨٩ – ١٩٣.

(2) قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة (١٩٨٣)، ص٧-٩ و ٩٦ – ١٠٧؛ نحو مجتمـع إسـلامي (١٩٨٣)، ص١٥٠ – ١٥٢، هذا الدين، ص٨٤ – ٨٧؛ معركة الإسلام والرأسـمالية (١٩٧٠)، ص٥٨، ومعالم في الطريق ، ص٥٩ -٨٩.

أصل قيام النقابات في الغرب، ومن هنا نرى أن سيد قطب، مثلـه مثـل ميلـر وهانتنغتون، يرى فقط استبعاداً متبادلاً بين الفلسفات والأيديولوجيات والمؤسسات الغربية وبين مثيلاتها الإسلامية. لذا يصف قطب الغرب وفلسفاته ومؤسساته بأنه جاهلي وينتمي إلى حزب الشيطان، أما الإسلام وفلسفاته ومؤسساته فتمثل حـزب ا [1].

وعندما أفرج عن سيد قطب عام ١٩٦٤، بدأ بتأسيس طليعـة دينيـة تلتـزم بمعالمه في الطريق وتعمل على تغيير المجتمعات الإنسانية التي لا تتبع الإسـلام وأخلاقه ومؤسساته وشريعته. وأراد قطـب أن يختـار بعـض الأفـراد الـذين يستجيبون لدعوته لتثقيفهم في عمل الدعوة والحركة الإسلامية وكذلك في التعبئـة ضد الصهيونية والاستعمار. ومع أنه كان من المفترض أن لا تتحرك هذه الطليعة ضد النظام قبل استكمال تدريبها، إلا أن محاولتها لتنفيذ برنامجها انتهت بإعـدام سيد قطب عام ١٩٦٦[٢].

لقد تأثر معظم الحركات والجماعات الإسلامية الإستبعادية المتشددة في الوطن العربي، وخاصة في مصر، بالخطاب الاستبعادي القطبـي المتـشدد، وخاصـة بمفهوم جاهلية العالم. ويكفي في هذا السياق ذكر بعض هـذه الجماعـات. ففـي مصر، وفي سجن ليمان طره، ثقف قطب قادة التشدد الفكري. مصطفى شـكري، والذي سجن مع قطب، اعتنق فكرة ا لطليعة وأسس جماعة المسلمين المعروفـة بالتكفير والهجرة. ويرفض شكري مشروعية التعددية ويطالـب بـالالتزام التـام بالقرآن الكريم والسنة النبوية. وأثناء محاكمة شكري أمام محكمة عسكرية، شرح

---

(1) في هذه المواضيع، انظر: محمد توفيق بركات، سيد قطب خلاصة حياته، منهجه في الحركـة، والنقد الموجه إليه (بيروت: دار الدعوة، [؟ ١٩])، ص١٩؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، سـيد قطـب: الشهيد الحي (عمان : دار الفرقان، ١٩٨٣)، ص١٤٧ – ١٤٩؛ سيد قطب، لماذا أعدموني، المسلمون، العدد ٤ (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص٦-٩، والموصللي، الأصولية الإسلامية: دراسـة فـي الخطـاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)، الفصل ١.

(2) عن السجن وتأثيره، انظر مقالة رفعت السعيد في : قضايا فكرية: الإسلام الـسياسي، الأسـس الفكرية والأهداف العملية، ص١٥.

أسباب استبعاد مجموعته للآخرين الذين يؤمنون بفلسفات وأفكار غير مستمدة من النصوص الدينية. فالنصوص القرآنية والنبوية هي الأسس الوحيدة التي تؤسـس للمشروعية وللحقيقة. لذا، يرى شكري أن الحكومة قد انتهكت حاكمية ا ؛ كمـا يصف كل المسلمين الذين لا يتقبلون وجهة نظره بالكفار. من هنا تـأتي دعوتـه للهجرة من المجتمع المصري لتأسيس المجتمع الإسلامي كفريضة دينية، وكـذلك رؤيته بأن المجتمع الذي يؤسسه في الانعزال عـن الآخـرين واسـتبعادهم هـو المجتمع الإسلامي الحقيقي[1].

أما صالح سرية، قائد تنظيم الفنية العسكرية، فيتبنى أيضاً فكر قطب المتشدد. أما فكره الاستبعادي فيتمثل في تصنيفه للبشرية إلى مجموعتين فقـط: الأولـى، المسلمون؛ والثانية: الكفار والمنافقون. والأخطر من هذا التصنيف هـو تكفيـره وتحليله لدم كل من تجاهل فريضة إسلامية. وبما أن وحدة المسلمين هي فريضة إسلامية، فهو يحرم ، مثلاً، الأنظمة ذات الأحزاب المتعـددة وتعـدد المـذاهب الإسلامية لأنها، في رأيه، تفتت المجتمع الإسلامي وتدخله في متاهات الانشقاقات والنزاعات. وبينما عزل شكري نفسه وجماعته عن المجتمع الجاهلي سمح سرية توظيف الديمقراطية بشكل مؤقت من أجل إقامة الدولة الإسلامية[2].

كما يسمح للحركيين عنده بالتغلغل في الأجهزة الأمنية من أجل حماية حركتـه من بطش السلطة، وكذلك بالمشاركة في النظام السياسي، وحتى تـولي مناصـب عليا، كالوزارة والنيابة. أما الهدف فهو الجهاد مـن أجـل إزالـة الحكـم غيـر الإسلامي والمؤسسات غير الدينية؛ وهذه الفريضة الدينية، أي الجهاد، قائمة حتى

---

(1) في وصف تعذيب شكري وقطب وآخرين، انظر: محمد محفـوظ، الـذين ظلمـوا: التنظيمـات الإسلامية في مصر (لندن: رياض الريس ، ١٩٨٨)، ص٧- ١٤١.

عن أفكار شكري وشهادته أمام المحكمة، انظر: رفعت سيد أحمد، الوثيقة الثانية، في: النبي المسلح، ج١: الرافضون ، ص٥٣ -٥٧.

(2) انظر: صالح سرية، الوثيقة الثانية: رسالة الإيمان، في: المـصدر نفـسه، ج١: الرافـضون، ص٣١ – ٣٢.

يوم الحساب. لكنه في مقابل ذلك، يكفر كل من يـدافع عـن الحكومـات غيـر الإسلامية ويشارك في الأحزاب غير الدينية ويلتـزم بفلـسفات وايـديولوجيات وأسلوب حياة غير إسلامية. ويوظف سرية حاكمية ا من أجل تجزئة البـشرية إلى حزب الشيطان، والذي يتشكل من كل الأفراد والمؤسـسات التـي لا تـؤمن بالإسلام أو لا تمارس شعائره، وإلى حزب ا الذي يتشكل من المجاهدين بهدف إقامة الدولة الإسلامية. من هذا المنطلق، حاول سرية الانقلاب ضد الرئيس أنور السادات، مما أدى إلى إعدامه (سرية) عام ١٩٧٤ [1].

وكذلك كان لخطاب سيد قطب أثر كبير في تشدد أفكار عبود الزمـر، وهـو ضابط مخابرات سابق والقائد العسكري لتنظيم الجهاد وأحد قادة ومؤسسي جماعة الجهاد الإسلامي. ويشدد الزمر على ضرورة العمل علـى المعارضـة الفعليـة للدولة، كما نظّر لهذا سيد قطب. ويرتكز برنامج عمل الزمر على رؤية إسلامية عملية تساهم في توحيد الحركات الإسلامية في إطار واحد والتعالي عن الخلافات العامة والخاصة. وبتوظيفه لمعالم الطريق على الطريقة القطبية يركز برنامجـه على إقامة دولة إسلامية، وتتطلب إقامة هذه الدولة نهجاً استبعادياً ودون مساومات مع كل أوجه الأنظمة والمجتمعات الجاهلية. والبديل عند الزمـر هـو التحـول الشامل والأسلمة الكاملة لكل أوجه الحياة والرفض المطلق للعلمانيـة والوطنيـة والحياة البرلمانية. أما بداية كل ذلك فيراها الزمر في إزالة الحكام الحالين الـذين لا يلتزمون بالشريعة. ومن هذا المنطلق حاول الزمـر اغتيـال الـسادات لكنـه فشل[2].

وليس أقل تشدداً من فكر الزمر رؤية عمر عبـد الـرحمن، قائـد الجماعـة الإسلامية الجهادية، وهي فرع من تنظيم الجهاد، والذي حكم عليـه فـي قـضية

---

(1) المصدر نفسه، ص٤٢-٤٨، ومحفوظ، الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مـصر، ص٨٣، ١٢٠ – ١٢٣ و٢٢٢ – ٢٤٢.

(2) عبود الزمر، الوثيقة الثالثة في: النبي المسلح، ج١: الرافـضون، ص١١٣ -١٢١، ومحفـوظ، المصدر نفسه، ص٢٢٦-٢٤٥ و٢٦٧ -٢٧٣.

تفجير مركز التجارة العالمية في نيويورك. ويجـزّئ عبـد الـرحمن الحركـة الإسلامية إلى صنفين: الأول، تتزعمه حركة الإخوان المسلمين، والتـي تتقبـل شرعية الأنظمة القائمة وتتبنى التعددية والديمقرطية كمفـاهيم للعمـل الـسياسي الموصل إلى قيام الدولة الإسلامية. أما التيار الثاني، والـذي تتزعمـه الجماعـة الإسلامية، فيرفض شرعية الأنظمة القائمة ويتبنى علناً المواجهة الـشاملة ضـد النظام الأكثر أهمية من هذا، أن عبد الرحمن يتهم الإخوان بالتواطؤ مع الحكومة، فهي تعاطت إيجابياً مع الرئيسين السادات ومبارك وشـجبت اغتيـال الـسادات وأعمال العنف الأخرى وتواصلت مع البابا القبطي. كما ينكر عبد الرحمن علـى الإخوان منهجها الاستيعابي المساوم، إذ أنها تحالفت مع أحزاب الوفـد والعمـل والضباط الأحرار. ويحدد عبد الرحمن المنهج البديل، والذي يتمثل فـي التـشدد ورفض دخولها في أي عملية ديمقراطية والدعوة إلى حل يفـرض بـالقوة فـي مسائل الهوية والأخلاق والقيم والأنظمة والحكم. وكمافعل سيد قطب، يتهم عبـد الرحمن أي نظام يتبنى المبادئ الغربية بالكفر والجاهلية ويحلل إسقاطه بالقوة[1].

مثل هذه الدعوة أوصلت الجهاد الإسلامي، إلى إعلان الحرب على البرلمـان المصري لأنه أعطى نفسه في المادة ٨٦ من الدسـتور حـق التـشريع وسـمح بالديمقراطية (نظرياً لا عملياً)، وهي تساوي بين المسلمين وغيرهم كمواطنين[2]. ويعلن عبد الرحمن أن هذه الديمقراطية المزعومة تريد الدخول فـي الـسياسات الحزبية من أجل مساواة الإسلام بأيديولوجيات أخرى. إلا أن الحركة الإسـلامية تؤمن باستعلائها الكلي وترفض القانون الوضعي الجاهلي. كما ينكر للمؤسـسات والمجالس التمثيلية في صياغة خطابات إسلامية أو قضاء إسلامي لأن المشروعية

---

(1) الوثيقة الخامسة، والوثيقة السادسة، في: النبـي المـسلح، ج١: الرافـضون، ص١٥٠ – ١٦٤ و١٦٥ – ١٧٤ على التوالي؛ عطا، الحركة الإسلامية وقضية التعددية؛ الـسعيد فـي: قـضايا فكريـة: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العملية، ص٣٠- ٣١، وسيد أحمـد، النبـي المـسلح، ج٢: الثائرون، ص١٨٥-١٨٦.

(2) انظر: وثيقة إعلان الحرب على مجلس الشعب، في: النبي المسلح، ج٢: الثـائرون، ص١٨٧ – ١٨٩، و١٩٣ – ١٩٧.

القرآنية تشرعن ذاتها. ومن هذا المنطلق، يعتبر عبد الرحمن الحاكم الذي ينتهك النصوص القرآنية حاكماً كافراً يجب قتله. وقد اعتبر عبد الرحمن كمحرض على اغتيال الرئيس السادات[1].

لقد أوضحنا في هذه المقدمة أن الحركات الإسلامية التي ينظر إليها على أنها حركة واحدة هي، في حقيقة الأمر، عدة حركات تتنوع وتختلف نظرياً وعملياً في أمور جوهرية عدة. لقد أصبحت الحركات الدينية الأصولية في الإسلام واليهودية والمسيحية ظاهرة عالمية. إلا أن الإسلام فقط هو الذي يوصف بكونه إرهابياً، دون النظر إلى تنوع الفكر حوله وإلى افتراق حتى الإسلاميين بين متشدد ومعتدل. والسبب في هذا أن جميع المسلمين، ومنهم الإسلاميون، يتوافقون على الإطار العام للإسلام ومبادئه مما يفضي إلى خلط كبير بين الإسلاميين المعتدلين والإسلاميين المتشددين وما بين الإسلاميين وغيرهم من المسلمين. فجميع المسلمين يؤمنون بحاكمية ا العليا، بصورة من الصور، إلا أن هذا لا يجعل كل المسلمين إسلاميين بالضرورة.

لذا، علينا التفريق بين الرؤية المعتدلة والرؤية المتشددة من خلال المنهج الذي يوظف في تنفيذ برنامج سياسي ما في الحياة العامة. وكما أشرنا، فإن الإسلاميين يوظفون عدة طرق منهجية وعملية من أجل تفعيل النظريات السياسية والأيديولوجية. النظرية الأولى تتأسس مفهومياً على الاستبعادية النظرية والعملية مما يسمح بتوظيف وسائل عنيفة مع الآخر الذي يختلف في الرأي والمنهج. ولأن الإسلامية الاستبعادية تعيش في عزلة عن المجتمع وتحت ظروف الانقسام الاجتماعي والفساد والاستغلال والعنف السياسي وأنظمة غير ديمقراطية حولت هذه الإسلامية الإستبعادية المتشددة خطابها السياسي إلى علم كلام وفقه سياسي (أو لاهوت سياسي). وينظر المتشددون إلى الشورى على أنها ليست فقط فريضة

---

(1) وثيقة محاكمة النظام المصري، ووثيقة الإحياء الإسلامي، لجماعة الجهاد الإسلامي، في: المصدر نفسه، ج٢: الثائرون، ص٢٧٣ – ٢٧٥ و ٢٩٠ – ٢٩١، و ١٩٩- ٢٢٩ على التوالي.

عن تنظيم الجهاد وانشقاقاتها، انظر: محفوظ، الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر.



دينية أو عملية تنظيم للانتخابات، بل هي تمثل الإرادة العامة للجماعة، وهي مبدأ أسمى من الحريات والتوافق الاجتماعي. الأكثر أهمية من كل هذا أن الشورى عندهم تمثل الإرادة الإلهية التي لا يمكن الوقوف ضدها دون المساس بالدين نفسه. لذا، على الأفراد الخضوع الكلي لتلك الإرادة، كما أن حرياتهم تقف عند هذا الحد. ومع أنهم يرون شرعية ما في العقد بين الحاكم والمحكوم عبر الشورى، إلا أنهم يرفضون مفهوم التعددية والخلافات المفضية إلى التجزئة أو تهديد وحدة المجتمع. وبذلك، تصبح إقامة الدولة الإسلامية من وجهة نظر المتشددين تنفيذاً للإرادة الإلهية، وبالتالي تتحول الدولة إلى نظام قابض على الأفراد والجماعات ومعاشهم ومؤسساتهم.

ومن وجهة نظر الشريعة، وحسب رؤية المتشددين، تمنح مؤسسة الشورى والإجماع الدولة الإسلامية سلطة جوهرية في تحديد الخيارات الأساسية للمجتمع. أما الشرعية الشكلية التي تؤسس الدولة فتمنح السلطة السياسية الحرية المطلقة في تدبير أمور المجتمع والأفراد، ولا يحد منها إلا أطر الشريعة، إلا أن الشريعة نفسها أصبحت جزءاً من الدولة. من هنا تتحول إشكالية المشروعية إلى شأن داخلي للدولة، لا قضية المجتمع والأفراد. وإذا لم تخالف الدولة الشريعة بشكل واضح، فلا مشروعية في معارضة الدولة أو العمل على تغييرها. ففي هذا السياق، تشرف الدولة على الأخلاق العامة وعلى تطبيق الشريعة، كما تشرف الإرادة الجماعية العامة على التدين الفردي. لذلك، ليس للأحزاب والجمعيات والنقابات أية صلاحية حقيقية في التعاطي مع قضايا الدولة، بل تلعب دوراً ثانوياً. إن مثل هذه الرؤية لا يمكن إلا أن مع قضايا الدولة، بل تلعب دوراً ثانوياً. إن مثل هذه الرؤية لا يمكن إلا أن مع قضايا الدولة، بل تلعب دوراً ثانوياً. إن مثل هذه الرؤية لا يمكن إلا أن تقوم على الاستبعاد، استبعاد التعددية والتفكير الحر، إذ ان الدولة الإسلامية المتشددة تقوم بتمثيل الإسلام الصحيح وتصبح الديمقراطية والتعددية خارج إطار الإسلام.

إن النعوت التي يطلقها ميلر وبرنارد لويس وهانتنغتون حول الإسلام وكل الإسلاميين، إي صفات الإرهاب والعنف ورفض الآخر، تنطبق فقط على الإسلاميين المتشددين ولا يجوز تعميمها على كل الإسلاميين أو الإسلام نفسه. إن

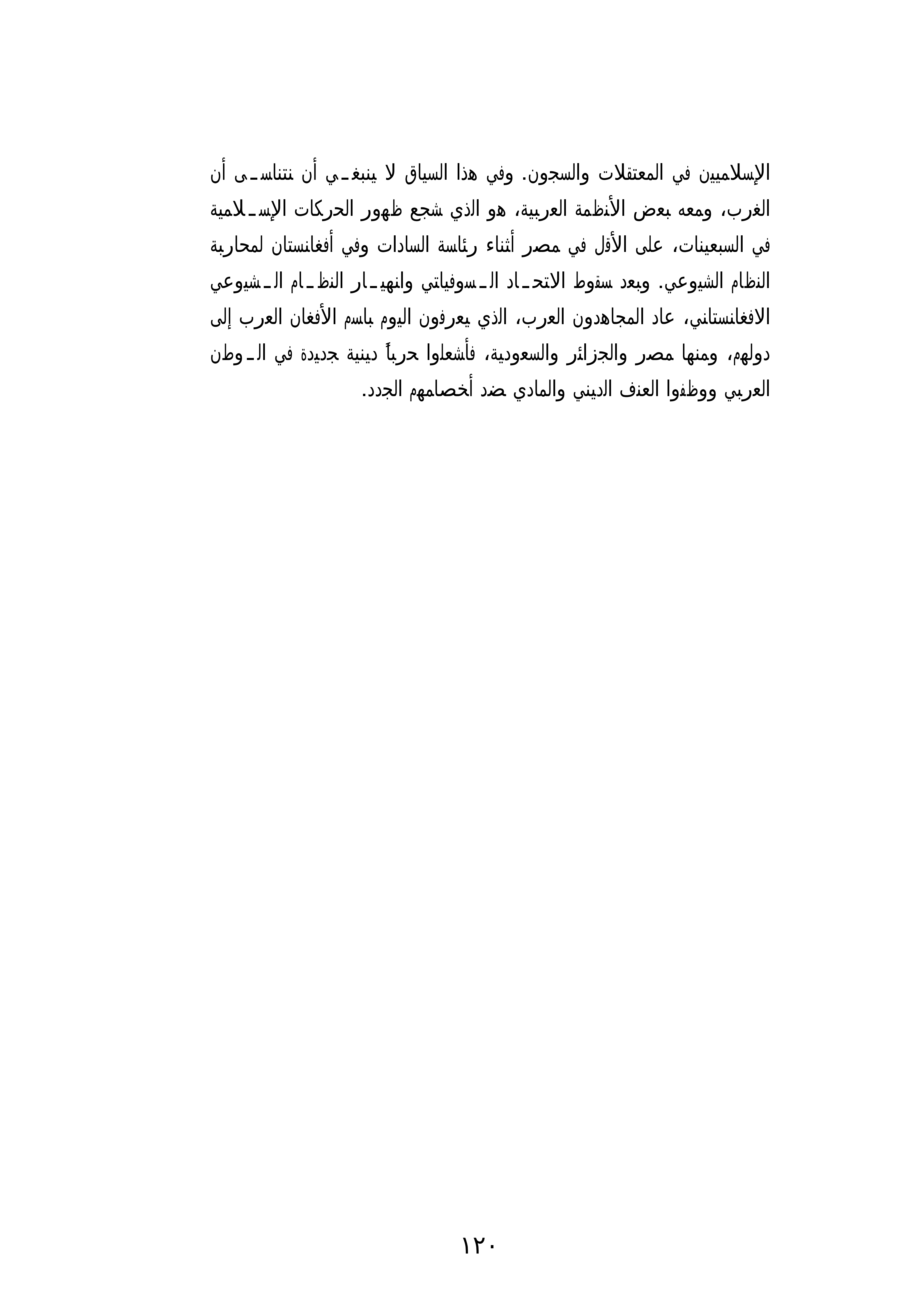
توظيف الإسلاميين المتشددين كنموذج للثقافة الإسلامية والعربية هو خطأ منهجي يخفي تحيزاً دينياً وثقافياً، أو قومي علماني إذ أن هناك ظواهر مسيحية ويهودية أصولية متشددة إلا أنها لا تعالج بالشكل السلبي الذي تعالج به الظواهر الإسلامية. ففي العالم الإسلامي، سبق عنف السلطة تاريخياً عنف الإسلاميين المتشددين، والذين قاموا بعد ذلك بالتنظير للعنف الإسلامي دخلوا دائرة العنف والإرهاب المغلقة والاستبعاد المتبادل. فالعنف الديني والعلماني الشعبي الموجه ضد الأنظمة، هو في حقيقة الأمر رد فعل على عنف السلطة واستبدادها[1].

في مقابل هذا، نجد أن التيار الإسلامي المعتدل يحدد أصل العنف والإرهاب في غياب المؤسسات الديمقراطية والمجتمع التعددي؛ إلا أن هذا التيار تحاول الدولة القطرية تهميشه وإدخاله عنوة في دائرة العنف. فالدولة لا تريد التمييز بين معتدل ومتشدد لأنها لا تريد أي مشاركة شعبية، سواء أكانت إسلامية أم علمانية، في السلطة، كما أنها تريد بالطبع المحافظة على مصالحها. فالإسلاميون المعتدلون يريدون المشاركة في اللعبة السياسية الديمقراطية ويقبلون حتى بشرعية الأنظمة القائمة. كما أنهم لا ينظّرون لأي جاهلية سياسية أو عالمية، بل ينظرون إلى الغرب ومؤسساته نظرة إيجابية عموماً، مع أنهم يختلفون معه حول قضايا الصراع العربي الإسرائيلي والسيطرة الغربية على أنظمة الحكم؛ أي أن الخلافات هي خلافات سياسية قابلة للحل، وليست بعداوات أبدية.

إن تطوير الاسلاميين المعتدلين لنظام إسلامي ديمقراطي استيعابي يجب أن يتحول إلى عامل استقرار داخل الأنظمة السياسية وبينها. إلا أن هذا يتطلب أن توسع الدولة مساحة الحريات العامة والفضاء السياسي بحيث تتمكن الأحزاب الإسلامية والعلمانية من التنافس الحر حول الوصول إلى السلطة. فالإسلاميون المعتدلون ليسوا سبب عدم الاستقرار؛ والدليل على هذا، أن الفترة التي شهدت ضمور الحركات الإسلامية، بتياريها المتشدد والمعتدل، لم تؤسس فيها الدولة القطرية لمناهج ديمقراطية وفكر استيعابي، بل أنها لم تسمح لا بديمقراطية، ولو حتى نسبية، ومنعت التعددية وانتهكت حقوق الإنسان. في تلك الفترة كان غالبية

---

(1) السفير، ١٩٩٣/ ٢٥/٩، ص١٠، والديار، ٢٥/٩/١٩٩٣، ص١٤.



الإسلاميين في المعتقلات والسجون. وفي هذا السياق لا ينبغي أن نتناسى أن الغرب، ومعه بعض الأنظمة العربية، هو الذي شجع ظهور الحركات الإسلامية في السبعينات، على الأقل في مصر أثناء رئاسة السادات وفي أفغانستان لمحاربة النظام الشيوعي. وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي وانهيار النظام الشيوعي الافغانستاني، عاد المجاهدون العرب، الذي يعرفون اليوم باسم الأفغان العرب إلى دولهم، ومنها مصر والجزائر والسعودية، فأشعلوا حرباً دينية جديدة في الوطن العربي ووظفوا العنف الديني والمادي ضد أخصامهم الجدد.



- الموسوعة

-أ-

الإبراهيمي، بشير (١٨٨٩- ١٩٦٥). ناضل سويّة مع عبد الحميد بن بـاديس (*) في جمعية العلماء المسلمين(*)، من أجل تحرير الجزائـر مـن الاحـتلال الفرنسي تحت راية الإسلام واللغة العربية. عمل الإبراهيمي أيضاً علـى إحيـاء اللغة العربية، والتي اعتبرها وسيلة الوحدة الجزائرية والسيادة الإسلامية. راجـع أيضاً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ جمعية العلمـاء المـسلمين؛ كبيـر، رابح؛ الوهابية.

ابن باديس، عبد الحميد (١٩٤٠- ١٩٨٩). أحد أهم المصلحين المعروفين في النصف الأوّل من القرن العشرين ومؤسس جمعية العلماء المسلمين (*). ولد في قسنطينة في الجزائر لعائلة بربرية مشهورة، وتلقى تعليمه الـديني فـي مـسجد الزيتونة في تونس. تأثّر ابن بادريس بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمـد عبـده (**). هدفه الرئيسي كان أن يصلح الإسلام(*). بدأ ابن باديس حركـة إصـلاح لتأكيد الهوية الإسلامية للجزائر ضدّ الاستعمار الفرنسي. جزء من إصلاحه تركّز حول انتقاد الحركات الصوفية بسبب طقوسها غير الإسلامية. دعت الجمعية التي أسّسها في عام ١٩٣١ إلى إحياء الإسلام، والحرية الدينية (*) والاعتراف باللغة العربية لغةً وطنية. في عام ١٩٣٨، أعلنت الجمعية أن الجزائريين الذين يحملون الجنسية الفرنسية هم غير مسلمين. حاول الفرنسيون الحد من تأثيره. بينما شارك ابن باديس في العديد من وجهات نظر السلفية (*)، إلا أن ابن باديس اعتقـد أن مهمته هي التعليم وتحسين الظروف الإسلامية. وأكّد على أهميـة الإرادة الحـرّة والعقل(*). ويعتقد ابن باديس أن الهوية الجزائرية متكوّنة من العروبة، والإسلام، والقومية. راجع أيضاً: جمعية العلماء المسلمين.

ابن باز، عبد العزيز راجع: السلفية.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد (١٢٦٣ – ١٣٢٨). أحد أهم مفكري الإسلام في القرون الوسطى والأكثر تأثيراً في الأصوليين، وخصوصاً الراديكاليين. كان ابن تيمية عالماً حنبلياً ومارس تأثيراً كبيراً في المذاهب السنّية. في أغلب كتاباته، كان يردّ على عمليات الاحتلال المغولية وعرقلة الحياة الطبيعية في العالم الإسـلامي. سجن ابن تيمية في سوريا ومصر. وجهة نظره الفقهية القائلة بأن الحكّام المغول

ليسوا مسلمين، استعملت اليوم من قبل العديد من المفكّرين الأصوليين مثل سّـيد قطب وعبد السلام فرج (**). يبني ابن تيمية خطابه الفكري والديني على السيادة المطلقة للقرآن (*) والسنة النبوية، بالإضافة إلى السلف الصالح. هكذا، مثالاً على ذلك، أنكر مشروعية (*) علم الكلام (*). ويوظـف الأصـوليون المعاصـرون منطق ابن تيمية في اتهامه الحكّام المغول بالكفر (*) من أجل وصـف الحكّـام المعاصرين بالكفر. وعلاوة على ذلك، استند فكر ابن تيمية إلى حرفيـة قـراءة النصّ (*) القرآني لكنه، في الوقت نفسه، كان ضدّ التقليد (*). قبلـت الحركـة الوهابية والإخوان المسلمون (*) والعديد من الحركات الإسلامية الأخرى مقولات ابن تيمية وأعادت تفسير العديد من وجهات نظـره الـسياسية والدينيـة، مثـل التوحيد(*)، والاجتهاد (*) وغيرهما. راجع أيضاً: الخلافة؛ فرج، عبد الـسلام؛ الدولة الإسلامية؛ الوهابية.

ابن سعود. راجع ابن عبد الوهاب، محمد؛ الوهابية.

ابن عبد الوهاب، محمد (١٧٠٣ – ١٧٩٢). عبد الوهاب هو منظر ومؤسس الوهابية (*)، وهي حركة تهدّف للعودة إلى الإسلام (*) النقي كما مورس مـن قبل النبي. درس في المدينة وعاش في الخارج لعدّة سنوات، بما فيها أربع سنوات في البصرة، العراق. وقد دعا عبد الوهاب إلى محاربة البدع والكفـر(*)، مثـل الطرق والمعتقدات الصوفية. كتب كتـاب التوحيـد، وسـمي أتباعـه الإخـوان والموحدين.

وقف عبد الوهاب بصرامة ضدّ أيّ بدعة (*) وأصـرّ علـى أن الممارسـة الأصلية وفهم الإسلام ما زالا محتملين. كما وقف ضدّ الافتـراض بـأن هنـاك وسيطاً بين ا (*) والإنسان، وكذلك ضدّ تزيين المساجد. طرد عبد الوهاب فـي العام ١٧٤٤ من عيينة واستقر في الدرعية، التي أصبحت فيما بعد عاصمة ابـن سعود. لبّى ابن سعود الدعوة الوهابية وبدأ بالفتوحات التي تابعهـا أولاده والتـي انتهت بتأسيس المملكة العربية السعودية في العصر الحديث. راجع أيضاً: فـرج، عبد السلام؛ الإخوان؛ السلفية؛ الوهابية.

ابن لادن، أسامة. راجع بن لادن، أسامة.

أبو بكر، يوسف. راجع الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية.

أبو راغب، زهير شريف (١٩٤٢ -). عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهـة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد راغب في عمّان، الأردن، وحـصل علـى الإجازة في القانون من جامعة القاهرة في عام ١٩٦٨. هو عضو جمعية المحامين وأصبح نائباً لرئيس الجمعية في عام ١٩٨٨. وهو أيضاً عضو المنظمة العربيـة لحقوق الإنسان،ولجنة التضامن مع الشعب الفلسطيني.

أبو الرشته، عطا. المتحدّث الرسمي باسم حـزب التحريـر الإسـلامي فـي الأردن(*).

أبو زبيدة. فلسطيني مولود في السعودية. ساهم في اختيار الأعضاء المنضمين إلى القاعدة في باكستان. كما نظم دورات تدريبية في مخيمات أفغانـستان. وهـو الآن يدير الشبكة العالمية للقاعدة. وقد تم ربطه بالمحاولة الفاشلة للقيـام بأعمـال إرهابية بمناسبة الألفية الثانية في الولايات المتحدة الأمريكية. راجع أيـضاً بـن لادن، أسامة.

أبو زيد، نصر حامد. كان أستاذاً مشاركاً في جامعة القاهرة، وخلال محاولتـه الحصول على ترقية إلى الأستاذية الكاملة في عام ١٩٩٢، رفض طلبه وحـوكم في عام ١٩٩٣ بتهمة الردة (*) في دعوة الحسبة المقدمة مـن الـدّكتور عبـد الصبور شاهين (*) على أساس القول بتاريخية النص القرآنـي (*) واعتقـادات فاسدة. كما اتهمه خصومه بالهرطقة والكفر (*) وجعل بعض المتشددين كتاباتـه مساوية لكتابات سلمان رشدي (*) مما عرّضه لشجب عبد الصبور فـي أكثـر خطبه في مسجد عمرو بن العاص خارج القاهرة. فيما بعد، أقيمت دعوى حـسبة ضدّ أبي زيد للمطالبة بإلغاء زواجه بسبب الردة. وفي عام ١٩٩٤، أبطل زواجه بعد عملية قضائية طويلة. بعدها، استأنف أبو زيد وزوجته الحكم وربحا القضية، ورقّته جامعة القاهرة إلى رتبة أستاذ. مع ذلك، طلب أبو زيد وزوجتـه اللجـوء السياسي في هولندا وحصل على وظيفة تعليم لسنة واحدة في جامعة ليـدن. لـم يرجع أبو زيد بعدها إلى مصر بدافع الخوف من الاغتيال. راجع أيـضاً الـردة؛ التطرّف؛ شاهين، عبد الصبور.

أبو الطير، محمد. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

أبو غدة، عبد الفتاح. مات هذا الشيخ السوري الحلبي الأصل في شباط/ فبراير ١٩٩٧ في المنفى. كان أبو غدة المرشد العام للإخوان المسلمين في سوريا بين أواسط الستينات وأواخر السبعينات (*) وهو عضو مؤسّس لرابطة العالم الإسلامي. ولد أبو غدة في حلب، ودرس على العلماء الدينيين المشهورين في عصره، مثل محمد كرد علي وأحمد الشماع. في عام ١٩٤٤، بدأ أبو غدة دراساته في جامعة الأزهر في مصر في كلّيّة الشريعة. رافق المرشد المصري للإخوان المسلمين، حسن البنا (*). وبعد عودته إلى سوريا في عام ١٩٥١، بدأ أبو غدة التعليم في المساجد والمدارس الحكومية.

في عام ١٩٦٢ أصبح عضوّا في البرلمان، ثمّ علّم في جامعة دمشق. وفي عام ١٩٦٣، سجن أبو غدة لفترة قصيرة. وفي عام ١٩٦٥، دعي من قبل المفتي السعودي للمساعدة في تأسيس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كان لأبي غدة أتباع عديدون، واعتبر، بوصفه فقيهاً أزهرياً، صمام أمان من قبل المفكّرين ذوي الثقافة غير الدينية، إذ لم يكن للإخوان آنذاك العديد من علماء الدين.

أبو فراس، محمد (١٩٤٠ -) كان أبو فراس عضو المجلس التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*) بين عامي ١٩٧٨ و ١٩٩٠. ولد في الفالوجا، وحصل على الإجازة في القانون من جامعة دمشق ثم الماجستير والدكتوراه من جامعة الأزهر. عمل أبو فراس في التعليم والقانون. مثّل الإخوان المسلمين في البرلمان الأردني من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٣.

أبو قورة، عبد اللطيف (١٩٠٨ – ١٩٦٧). أسس جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (*) وبقي مرشدها العام حتى سنة ١٩٥٣. ولد ابو قورة في السلط وشارك في حرب ١٩٤٨ العربية – الإسرائيلية كقائد كتيبة للإخوان المسلمين. عمل أبو قورة على تطوير العديد من المؤسسات الطوعية والخيرية كالهلال الأحمر الأردني والمؤتمر الإسلامي الفلسطيني. راجع أيضاً المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

أبو محمد، سميح، هو زعيم جيش محمد. راجع أيضاً جيش محمد.

أبو مرزوق، موسى. كان الدّكتور أبو مرزوق رئيس المكتب الـسياسي لحماس (*) حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين حتـى عـام ١٩٩٦. اعتقلتـه السلطات الأمريكية بينما كان يدخل البلاد. اتهمته إسرائيل (*) بتنظيم الأعمـال الإرهاربية في إسرائيل وطلبت تسليمه إليها. هدّدت حماس بالانتقام إذا حدث ذلك. أخيراً، تم التوصل إلى اتفاق يقضي بان يتخلّى أبو مرزوق عن بطاقته الخضراء (للإقامة الدائمة)، وإذن التصريح للإقامة، مقابل إطلاق سـراحه. ورحـل أبـو مرزوق إلى الأردن في عام ١٩٩٧. أنكرت الحكومة الأردنية بـأنّ قبولهـا أبـا مرزوق كان جزءاً من صفقة أو بأنّها وضعت شروطاً لإقامته في الأردن. راجع أيضاً الإخوان المسلمين في فلسطين؛ الشقاقي، فتحي.

الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية. راجع المنظمة الدولية للإخـوان المسلمين.

الاتحاد الاشتراكي الإسلامي الموريتاني. انتمـى حـزب الـشعب الموريتاني إلى هذا الحزب الذي أسس في عام ١٩٦١. حل الاتحاد الاشتراكي في عام ١٩٧٨، وذهب العديد من زعمائه إلى المنفى. كان زعمـاؤه مـن العوائـل العشاشرية المهمة، إلا أن قاعدة سلطته تعود إلى المجموعات العرقية والدينية. أما شخصيته الأيديولوجية الرئيسية فكانت في التأكيد على الهوية العربية والإسلامية في مقابل الهوية الأفريقية السوداء.

اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية. يعتبر هذا الاتحاد النمـوذج الأكثر تشدّدًا بين الحركات الإسلامية التركية. كان بقيادة الشيخ جمال الدين قبلان الذي توفي في عام ١٩٩٠. ولد في عام ١٩٢٦ وتخرّج في جامعة أنقرة. تـولى العديد من المناصب الدينية وأصبح نائب رئيس الشؤون الدينيـة، لكنّـه اسـتقال وتوجّه إلى أوروبا ودعم منظمة النظرة الوطنية، والتي هي جـزء مـن حـزب السلامة الوطني (*)، برئاسة نجم الدين أرباكان (*).

زار قبلان إيران وقابل آية ا الخميني (*) في عام ١٩٨٤. لقّب بـ الصوت الأسود. في عام ١٩٧٨، أعلن الدولة الإسلامية (*) فـي الأناضـول واصـبح الخليفة، وأسّس سفارة إسلاميةً في ألمانيـا. دعـا قـبلان إلـى تـدمير النظـام

العلماني(*) وإقامة الدولة الإسلامية. اعتبر كلّ الزعماء الأتراك، بما فـي ذلـك ارباكان، كفّاراً. اعتبر الخميني تركياً، مع أنّه عاش في عزلة في ألمانيا. مات في عام ١٩٩٥، وخلفه ابنه متين أوغلو.

اتحاد القوى الإسلامية الثورية . أسّس هذا الاتحاد مبكراً في ١٩٨٦ كحزب معارضة للنظام في اليمن الشمالية قبل الوحدة. يستهدف الاتحـاد تطبيـق الشريعة (*) دون إرغام الآخرين على التحوّل إلى الإسـلام (*) ويـدعو إلـى الحوار وحرية (**) التعبير. هدفه السياسي أن يؤسّس الدولـة الإسـلامية (*) القائمة على العدالة الثورية والمساواة والشورى (**) يعارض حكومة المملكـة العربية السعودية ويتقبل نموذج الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*).

اتحاد القوى الشعبية. أسّس هذا الاتحاد بعد فشل الثورة اليمنيـة عـام ١٩٤٨. وسمي في البداية حزب الشورى وحزب الحق وكان برئاسة عبد الرقيب حسن. كان أمينه العام

علي عبد العزيز نصر، لكن إبراهيم بن علي الوزير كان القوة الحقيقيـة وراء الحزب. في عام ١٩٦٠، أصبح اتحاد القوى الشعبية وأجيز في عام ١٩٦٢. بعد ثورة ١٩٦٢، دعا الاتحاد إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) واعتبر نفـسه حزبـاً إسلامياً دولياً وممثّلاً لمصالح الأمة الإسلامية (*). دعا إلى التمسّك بالقرآن (*) والسنة النبوية بالإضافة إلى العدالة والشورى الإسلامية (**). يبنـي برنامجـه الأيديولوجي على ضرورة التوصل إلى العدالة، السلام (*)، والحقيقة، والشورى. كما يتقبل الاتحاد التعددية (*) وحرية الاختيار.

اتيلهان شفيق رفعت. راجع الحزب الديمقرطي الإسلامي.

الاجتهاد. راجع العقل.

الإجماع: اعتبره الفقهاء المسلمون في تـاريخ (*) الإسـلام (*) مـصدراً للسلطة العامة التي يعتمد استمرارها الشرعي على الشورى (*) الـشعبية. مـن الناحية التاريخية، تمت تسمية هذا الأمر بعقد البيعة بين الناس وحاكمهم المعـيّن. في الحقيقة، يقول أصوليون مثل أبي الأعلى المودودي، وسـيد قطـب وحـسن الترابي (**)، لم تكن الفلسفة الغربية (*)، قـادرة دون الأخـذ مـن التجربـة

الخارجية الإسلامية، على تطوير مفهوم المساواة العالمية(*) والحاجة للإجماع أو العقد بين الحاكم والمحكومين. إن تطوير وجهة النظر الغربية للعقد لم يشتق مـن التجربة التاريخية، لكنها بالأحرى تطورت كوسيلة لتخفـيض سـلطات الحكّـام المطلقة وزيادة سلطة الناس المحدودة. إن قـضية الحريـة (*) كانـت أصـلاً إيديولوجيا سياسية استهدفت تحرير الناس اقتصادياً وسياسياً، لكن الديمقراطية (*) تطورت إلى التبادل الحر للآراء وتفاعل الإرادات الحرّة. ولذلك، فإن نظرية العقد الاجتماعي في الديمقراطية الليبرالية أصبحت مصدر المساومة والاعتماد المتبادل بين الحكومة (*) والناس. على أية حال، أدّى التوزيع غيـر المتـساوي للطاقـة والثروة إلى جيل آخر من الديمقراطية يقوم على الاشتراكية التي تحـاول إعـادة توزيع الرأسمال والذي يمسك به عدد قليل من الناس وتحاول إعادة تقديم جـوهر الديمقراطية، أي المساواة السياسية.

تواجه المجتمعات الإسلامية مشاكل رئيسية، ونظر بعض المفكـرين إلـى أن الإجماع هو الوسيلة الضرورية لحلّ هذه المشاكل. أولاً، ما زالـت المجتمعـات تقليدية ولا تنفتح بسهولة على التغيير. ثانيـاً، أن الأحـوال الاقتـصادية سـيّئة، فالاستغلال قد تفشى بالإضافة إلى التوزيع غير المتساوي مما يمنع الانتقال إلـى الديمقراطية. ثالثاً، تتحكم في المجتمعات الإسلامية مؤسسات عسكرية والتي هـي بطبيعتها غير ديمقراطية، هذا بالإضـافة إلـى ضـغوط الإمبرياليـة الـسياسية والعسكرية والثقافية الطويلة المدى التي ما كانت باعثة على قيام بيئة ديمقراطية. السبب الأخير والرابع، يرتبط بنفسية الناس التي أصبحت مكيفة مع الاستبداد(*)، مما غيّب الوعي السياسي الفردي بالحاجة للإجمـاع والديمقراطيـة. كـلّ هـذه العوامل أدّت إلى قناعة متجذرة بالرغم من أن الديمقرطية قد تكون مثالاً سياسـيّا جيدّا، إلا أن السياسة الحقيقة تعتمد على القوّة الفعلية التي توظف القوة، والإكـراه واحتكار السلطة.

لذا، أراد الأصوليون المعتدلون إعادة تشكيل الديمقراطية في صـيغةٍ جديـدة مستندين إلى الإجماع والشورى للتخلص بواسطتهما من الممارسـات التاريخيـة وسوء استعمال المبادئ السياسية الإسلامية. فهم يدعون المسلمين للتكيّـف مـع الديمقراطية بعد أن أعادوا تعريفها من ناحية المصطلح الإسلامي وبعـد إعـادة

صياغتها ضمن شروط الحياة الإسلامية المعاصرة. هكذا، قد تتشكل الديمقراطيـة استناداً إلى الإجماع أو الـشورى. ويـرى الأصـوليون أن مجـرد تقليـد (*) الديمقراطية الغربية دون الأخذ في الحسبان شروط البيئة الجديدة قد يـؤدّي إلـى وضع معيب، سواء أكان أخلاقياً أو سياسياً أو فلسفياً أو اجتماعياً. فمثل هذه الحالة تجعل الديمقراطية مجرد مذهب أجنبي مفروض من ثقافة أجنبية، وفي هذا إشارة إلى الهيمنة والتـسلط الأجنبـي. فـالمطلوب إذاً إعـادة امـتلاك الديمقراطيـة وأسلمتها(*) لكي تتحقق الفائدة بشكل طبيعي وذاتي.

وظف الإجماع نظريّا في أمور الفقه وعلم الكلام (**)، أما الإسلاميون فيرون فيه مصدر التحول والديمقراطية السياسية. وبينما وظف الإجماع تقليدياً من أجـل التوصل إلى التفاسير القرآنية عبر توافق النخب العلمية من أجـل إقنـاع الأمـة باتّباع تفسير ما أو غيره، ينظر الأصوليون الآن إلى الإجماع كمـصدر لتحريـر الأمة، وليس فقط من القراءات التقليدية العلمية المحافظة لكن، والأكثـر أهميّـةً، كمصدر تحرير الجماعة (*) من استبداد الحكام والتقاليد السياسية. وهكذا، فـإن كلّ حقول العلوم الإسلامية وجوانب الحياة الأخرى يجب أن تصبح محط اهتمـام المسلمين العاديين وخاضعة لموافقتهم. فلا يجوز فرض مبادئ فقهية أو سياسـية على الجماعة دون موافقتها من خلال عملية الـشورى والإجمـاع. إنّ المنزلـة المعيارية المشتقّة من الناحية التاريخية للعلمـاء مرفوضـة مـن قبـل أغلبيـة الإسلاميين ويحل محلها السلطة العامة للمجتمع التي تستمر وتتأكـد مـن خـلال الإجماع المستمر للجماعة؛ فلا يمتلك أي قائد سياسي أو عالم ديني حـقّ فـرض إرادته على الناس. فالجماعة فقط قادرة على أن تتكلّم بصوت موثوق، أما الأفراد فيمتلكون فقط آراء. لذا، فإن تنظيم النظم السياسية، وتقييم السلوك أو التفـسيرات الدينية هو حق الجماعة. فالمساواة من ناحية الحقوق والواجبـات هـي الـشرط الضروري لأي سلوك سياسي صحيح لهذا يجعل الأصوليون الإجمـاع الـشعبي شرطاً ضرورياً لانتخاب الحاكم المسلم الشرعي، وأيّ حاكم يصل إلـى الـسلطة دون الموافقة الشعبية حتى مع تطبيقه للشريعة (*) هو حاكم غير شرعي.

وجهة النظر هذه مغايرة لقبول مفكّري القرون الوسطى لاغتـصاب الـسلطة. فاغتصاب السلطة عند الأصوليين المعتدلين هو رضوخ للسلطة السياسية الخائنـة

لعهد ا (*). فا قد فوض السلطة لكلّ البشرية عن طريق الاستخلاف، فلم يمنح علماء معيّنين أو فئة ما أو الحكّام أي استخلاف خاص بهم. لذا، لايجوز تبريـر اغتصاب سلطة بأي شكل . إلا أنه، ومن الناحية التاريخية، نظرت النخـب إلـى نفسها على أنها الممثل الطبيعي للجماعة، لذا، يرفض الأصوليون أيّ اقتراح لمنح امتيازات معيّنة لأيّ نخبة، سواء أكانت سياسية أم دينية. وبينما يقر الأصـوليون باختلاف الملكات والقدرات بين الأفراد، إلا أنهم مع هذا ضـدّ مؤسـسة سـلطة النخب الفكرية والسياسية. فليس هناك جماعة من الناس، بغض النظر عن قدراتهم الخاصّة، يمكنها الإدعاء شرعًا بتمتعها بحقوق أكثر مـن غيرهـا أو بامتيـازات مختلفة.

أكثر الأصوليين يقلّلون من أهمية قيمة الإجماع في علم الكلام – الـذي كـان الهدف الرئيسي لعام الكلام التقليدي. وكما قيل سابقاً، للجماعة الحق والقدرة على قراءة وتفسير النصّ (*) دون تدخل أي هيئة رسمية. إلا أن التفسيرات المشروعة يجب أن لا تناقض النصّ، من ناحية، ويجب أن تؤسس على التوحيـد (*)، مـن ناحية أخرى. إن حاكمية ا (*)، والتي هي التجسيد العملي للتوحيد، يجـب أن تظهر في وحدة المسلمين ويجب أن تكون مبدأ الإحياء الإسلامي. فيما عدا ذلـك، فأيّ إحياء يفتقر إلى مثل هذه الحاكمية يغدو إحياءً غير إسلامي. إذ إن الأسـباب الأخلاقية للإحياء الإسلامي يجب دائماً أن تكون حاضرة دائمًا ومتجسّدة في إقامة مجتمع إسلامي ودولة إسلامية (*). راجع أيضاً عبده، محمد؛ حزب ا ؛ حـزب العمل الإسلامي في اليمن؛ الحكومة الإسلامية؛ جماعـة المـسلمين؛ التـشريع؛ الخمينية؛ الماضي؛ الإصلاحية؛ الراديكالية؛ رضا، محمد رشيد؛ النظام؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن.

الأحباش. هي جمعية تعرف رسميّا بجمعية المشاريع الخيريـة الإسـلامية، وهي جماعة سنّية صغيرة غير أصولية تتبنى الفكر التقليدي المتشدد. ويقع مقرها الأساسي في منطقة مسجد برج أبي حيدر في بيروت. يعتبـر الـشيخ عبـد ا الحبشي الهَرَري، وهو مفتٍ سابق من إثيوبيا، الزعيم الروحي للأحباش. وتهـتم الجمعية بالقضايا الدينية والسياسية وتقف عقائديّا ضد الشيعة والوهابية والحركات الإسلامية السياسية. في السنوات الماضية، أصبحت الجمعية ناشطة جـداً ضـدّ

الحركات الأصولية الإسلامية السنية في لبنان. وقد اغتيل أحد رؤساء الجمعيـة، الشيخ نزار الحلبي في العام ١٩٩٥ من قبل جماعة أصولية متشددة.

يعارض الأحباش المبادئ الأساسية للحركات الأصولية الحديثة، التي يتّهمونها بإهمال السنة النبوية وأحاديث النبي. كما ينتقد الأحبـاش الحركـات الإسـلامية الأخرى بقسوة ويرمون زعماءهم، مثل سّيد قطب وحسن البنا (**) بالكفر (*). وتعتبر الجمعية نفسها حركة إسلامية معتدلة تعني بالأخلاق. رئيسها الحالي الشيخ حسام الدين قراقيرة، وهو خريج مدرسة إسلامية في سوريا. وقد أصبحت أنشطة الأحباش أكثر ظهورًا عندما أصبح أحد أعضائها عضوًا في البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢. إلا أنهم فقدوا ذلك المقعد أثناء انتخابات عام ١٩٩٦، كما أدى اغتيال زعيمها من قبل عصبة الأنصار (*) إلى خفـض نـشاطاتها. وتتكـون جمعيـة المشاريع من قاعدة منظمة تشتمل على المدارس، والمراكز، والأندية الرياضـية والكشفية. ليس هناك إشارة واضحة حول مصادر تمويل الأحباش، وخاصـة أن لهم نشاطات كبيرة في العديد من أجزاء العالم. راجع أيـضاً عـصبة الأنـصار الإسلامية.

أحرادن، المحجوبي. راجع الحركة الشعبية؛ الحركة الشعبية الدسـتورية الديموقراطية.

الأحزاب. يرفض الإسلاميون المتطرفون التعددية (*)، ولذلك فـإن وجـود الأحزاب مرفوض من قبل الأصوليين المتشددين. إن المشكلة الأساسـية حـسب الأصوليين المتشددين هي في تبنّى النماذج الغربية للأحزاب والاتحادات والنقابات بسبب انانيتها وطبيعتها المادية. لكن في الإسلام (*) فإن النقابات. والتي كانـت أصلاً نموذج الاتحادات في الغرب، تستند إلى الأخوة والتضامن هكـذا، يـرفض المتشددون تلك الأحزاب أو المنظمات التي قد تؤدي إلى اختلافات جوهرية بـين المجموعات المؤلفة للمجتمع، خصوصاً إذا كانت غير إسلامية. هـم يـستبدلون بفكرة الحزب فكرة الطليعة (*) التي يجب أن تقود المجتمع الإسلامي (*). هكذا، يرى أصوليون مثل سّيد قطب (*) خصوصية متنافرة بـين الفلـسفات الغربيـة وعقائدها ومؤسساتها وتلك المؤسسة على الإسلام. فالأولى هي جاهلية فـي حـد ذاتها، وتنتمي إلى حزب الشيطان، والثانية، إسلامية وتنتمي إلى حزب ا .

من ناحية أخرى، يتقبل الأصوليون المعتدلون مثل راشد الغنوشي (*) وجـود الأحزاب كتعبير عن وجهات النظر الأيديولوجية والفلسفية والسياسية والاجتماعية المختلفة. ويشرّعون وجودها على أنها تجسيد للأمر بـالمعروف والنهـي عـن المنكر. في الحقيقة، لا يتقبّل المعتدلون فقط التعددية الحزبية بل الديمقراطية (*) أيضّا التي يبررونها بشكل إسلامي. لا يرى الأصوليون المعتـدلون أيّ تنـاقض ضروري بين المنظمات والفلسفات السياسية الغربية وتلك الإسلامية. راجع أيضاً العوا، محمد سليم؛ البنا، حسن ؛ البشير، عمر حسن ؛ أربكـان، نجـم الـدين؛ الغنوشي، راشد؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ حوى، سعيد؛ حزب الحـق الإسلامي؛ منظمة العمل الإسـلامية؛ جمعيـة الـشبيبة الإسـلامية؛ الجماعـات الإسلامية؛ جمعية إحياء التراث؛ حزب السلامة الوطني؛ مجاهدي خلق؛ الإخوان المسلمون، ايديولوجيا؛ النبهاني، تقي الدين؛ نحناح، محفوظ؛ الراديكالية؛ سـرية ، صالح ؛ الطليعة.

الاحمر، صادق. راجع الحزب الجمهوري.

الأحمر، عبد ا . راجع الحزب الجمهـوري؛ حـزب التجمـع اليمنـي للإصلاح؛ منظمة الجهاد في اليمن؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ الزنـداني، الـشيخ عبد المجيد.

الإحياء. راجع الأصوليّة؛ الأصولية الإسلامية؛ الإصلاحية؛ السلفية.

الإحياء الإسلامي. راجع الأصوليّة؛ الإسـلام؛ الأصـولية الإسـلامية؛ الخمينية؛ الثورة.

اختطاف طائرة تي. دبليو. أي (TWA). اختطفت طائرة تـي. دبليـو. أي (TWA) في عام ١٩٨٥ من قبل جماعة قيل إنها موالية لحـزب ا (*)، أي منظمة الجهاد الإسلامي التي أخذت المسافرين على متن تلك الرحلـة كرهـائن. قتلت رهينة واحدة، وهو جندي أمريكي. مما دفع الولايات المتحدة الأمريكية إلى فرض منع السفر إلى لبنان الذي دام حتى أوائل ١٩٩٧. راجع أيضاً حـزب ا ؛ منظمة الجهاد الإسلامي في لبنان.

الأخلاق. يعتبر الأصوليون أن المبادئ الأخلاقيـة هـي العلامـة الممّيـزة للإسلام (*) عن الفلسفات أخرى. إن وظيفة الإسلام الاكثر أهميةً هـي تطـوير المبادئ الأخلاقية. ومع أنّ التوحيد (*) هو المبدأ الغيبي الشامل الاساسي، إلا أنه يصبح مرتكز عملية وحدة وتحرير (*) الإنسانية. وهكذا، فالمبـادئ الأخلاقيـة الاجتماعية هي المظهر الخارجي لالتزام المسلمين بالإسلام، أما غياب الأخـلاق فهو المظهر الخارجي لعصيان ا .

كما أن الأصوليّة (*) لا تنظر إلى التوحيد فقط كمبدأ للحكم السياسي بل أيضًا كمذهب أخلاقي ضروري للحياة الجيدة. يقود التوحيد الإنسان إلى الارتقاء عـن الأشياء المادية وتربطه مع البشر الآخرين كمشاركين في نفس القدر والمـصالح. عندما يؤمن الإنسان با (*) ويتبع فطرته (*) وشريعته (*)، يصبح أقل مـيلاً للتركيز على المصالح الأنانية وأكثر تركيزاً على المصالح العامة للجماعة. فبدون المبادئ الأخلاقية الدينية، يميل البشر إلى استغلال بعضهم الـبعض ولاسـتعمال بعضهم البعض كوسائل للنجاح والقوّة. هكذا، ترتبط العدالة (*) بهيمنة المبـادئ الأخلاقية، والظلم بغيابها.

يصف أبو الحسن الندوي (*) بالتفاصيل كيف فقدت أوروبا مبادئها الأخلاقيـة وحولت العالم نحو الجاهلية (*). وعنده، تحولت أوروبا المسيحية إلـى جاهليـة مادية وتركت جانبًا كلّ أنواع التعاليم الروحية والمبادئ الأخلاقية الدينيـة. الآن، تقوم اعتقادات أوروبا على المستوى الفردي على المتعة والمصلحة المادية، وعلى الحياة الواقعية، وعلى الحكم والهيمنة؛ وفي الحياة السياسية، على القومية العدوانية والمواطنة الظالمة. تمرّدت أوروبا ضدّ الطبيعة البـشرية والمبـادئ الأخلاقيـة وتغاضت عن الأهداف العليا. كما فقدت وعيها الديني أيضاً وسقطت في المادية. وطبقاً للندوي، أوروبا هي مثل فيل طليق يسحق الضعيف ويحطّم كل مـا يقـف أمامه. ويرى الندوي أن العالم بأكمله يبدو وكأنه قطار تجره الجاهلية والماديـة. أما المسلمون، وهم مثل العديد من الآخرين، هم فقط مسافرون لا يسيطرون على شيء، وكلما أسرع القطار بالتحرّك، تحرّكت الإنسانية أسـرع نحـو الجاهليـة، والإهانة المعنوية والإفلاس الروحي . راجع أيـضاً الأصـالة؛ البنـا، حـسن؛ الحضارة؛ الوعي؛ ا ؛ الأصولية الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ المجتمـع

الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ العدالة؛ التشريع؛ حزب النظام الوطني؛ الراديكالية؛ الدين؛ الشريعة؛ النظام العالمي.

الاخوات المسلمات. راجع الغزالي، زينب؛ الإخوان المسلمون.

الإخوان. تتكوّن هذه الجماعة من النشطاء الوهابيين الذين يتبعـون الفكـر الديني لمحمد بن عبد الوهاب (*). ساعد الإخوان الوهابيون عبد العزيز بن سعود في إنشاء المملكة العربية السعودية في الربع الأول من القرن العـشرين. كانـت بداية تحجيمهم من قبل حكومة الدولة الجديدة بدءاً بأواخر العشرينات، كان لهـم دور مهم في ضبط الممارسات الاجتماعية والثقافيـة والرقابـة الـصارمة فـي المملكة. وما زال الإخوان ناشطين في العصر الحديث. وهـم يلقبـون أنفـسهم بالموحدين. راجع أيضاً ابن عبد الوهاب، محمد؛ الإخوان المسلمون في الخلـيج؛ الوهابية؛ البنا، حسن؛ السلفية.

الإخوان المسلمون. أسّس حسن البنا(*) جمعية الإخوان المـسلمين فـي مصر عام ١٩٢٨. إذ بعد إكمال دراساته الجامعية في دار العلوم، عاد البنا إلـى الإسماعيلية لبدء عمله كمعلّم في مدرسة حكومية. في آذار/ مارس ١٩٢٨، أسّس جمعية الإخوان المسلمين بدعم من جانب القليـل مـن طلابـه ومؤيديـه فـي الإسماعيلية. بدأ الخطابة بشكل عام في المقاهي، فوعظ آلاف النـاس، فاكتـسب بذلك شعبية هائلة. وبعد بضع سنوات، انتشرت الحركة في العديد من أقاليم مصر فأصبحت قوة كبرى. إلا أن نمو الحركة، على أية حال، حدث بشكل كبيـر فـي الخفاء وبعيدّا عن الحكومة.

في عام ١٩٣٣، نقل البنا كمعلّم إلى القاهرة. رأى البنا في النقل فرصة لتوسيع وتقوية الحركة. فأوجد مجلات خاصّة للمنظمة لنـشر المقـالات وحـشد الـدعم الواسع. تجاوزت المنظمة حدود مصر، فوصلت إلى السودان، وسوريا، ولبنـان، وشمال أفريقيا. مع هذا كله، لم يجذب الإخوان انتباه الحكومة لأن نشاطاتهم كانت متوارية بشكل جيد جداً بحجاب الدين.

بحلول عام ١٩٣٨، دخلت الحركة مرحلتها الناضجة كمنظمـة مقبولـة مـن العامة، وكهيئة سياسية، وكمجتمع علمي وثقافي وكفكرة اجتماعية. أثناء الحـرب

العالمية الثانية، ضاعفت الحركة جهودها وكانت مدعومة بشكل كبير مـن قبـل طلاب الجامعة. بدأت الحركة مراكز ومعسكرات تدريب رياضـية وبدنيـة فـي الأقاليم أثناء العطلة الصيفية.

من الناحية السياسية، أدركت الدولة قدرات الإخوان البعيدة المدى في النهاية. وفي ظل حكومة حسين سري باشا، صودرت مجلاتهم الأسبوعية ومنعـوا مـن طباعة أيّ مادّة جديدة. واعتقل البنا والأمين العام للحركة وأطلق سراحهما لاحقاً. دخل البنا الإنتخابات النيابية، لكن النحاس باشا طلب منه الانسحاب، وبـدلاً مـن ذلك، سمح له بتوزيع مجلاته ومادّته المطبوعة بإشراف الحكومـة. إنّ التـدخّل السلمي للإخوان المسلمين في حياة مصر السياسية مؤثق بشكل جيد. اشتركت في نضال الأزهر أثناء العشرينات والثلاثينات وشاركت أيـضاً مـع الملـك ضـدّ الحكومة.

بحلول عام ١٩٤٥، كانت جماعة الإخوان توجّه كلّ جهودها ونشاطاتها ضـدّ الحكومة فتوسعت مصالحها ومطالبها لتصل إلى عدد أكبر من النـاس. أسّـست شركات تجارية ربحية فاستقطبت الطبقات العاملة. وبـدأت أيـضاً بمعـسكرات للتدريب العسكري. كرّس الإخوان أنفسهم لحض وعي (*) الناس بالـدعوة إلـى الجهاد(*) والى الاستقلال التام للبلاد.

بنى الإخوان مقرهم من التبرّعات التطوعية، ثم بنت الجماعة مسجداً ومدارس للصبيان والبنات. وفي عام ١٩٤٦، زودّت الحكومة الحركـة بمـساعدة ماليـة، وكتب مجّانية، وقرطاسية، وقامت وزارة التربية بدفع كلّ مـصاريفها الإداريـة التربوية. أسّس البنا أيضاً شركات قابضة للمدارس، ولقيت هذه الشركات نجاحـاً كبيراً، إذ إن أغلب أعضاء الإخوان كانوا من مهنيي الطبقة المتوسـطة ورجـال الأعمال.

بعد سنة فقط على تأسيس جمعية الإخوان في القاهرة، كان لديها ٥٠ فرعًا في جميع أنحاء مصر. وبسبب قلقها بشأن انتشار المدارس التبشيرية المـسيحية فـي مصر، دعت حركة الإخوان الملك فاروق لإخـضاع هـذا النـشاط للإشـراف الحكومي. لكن بعد الاجتماع بواعظ مسيحي قبطي في الكنيسة، كتب البنـا عـن

ضرورة أن يتحد رجال الدين (*) ضدّ الإلحاد، أثناء السنة نفسها، قرّر الإخـوان بدء مجلة أسبوعية باسم: **الإخوان المسلمون.**

أثناء حكم النقراشي باشا (١٩٤٦)، دعت حركة الإخوان إلى الجهاد في كافـة أنحاء الدولة ونشرت المقالات التي تنتقد الحكومة بسبب قمعها واضطهاد الحركة. أما فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية، زاد دعم الإخوان النشيط للفلسطينيين التوتّرات بين الحركة والحكومة. وفي عام ١٩٤٨، شارك الإخوان في معـارك الجيـوش العربية لتحرير فلسطين، وبذلك تم تسليحهم واكتسبت الجماعة تدريباً قتالياً مهماً. خافت الحكومة المصرية من هذه القوّة الجديدة وقادت سلـسلة مـن الإجـراءات الأمنية، كالحجز والتوقيفات ضدّ أعضاء في المنظمة وفي كـلّ فروعهـا. إلا أن موقع الإخوان ضعف باغتيال النقراشي وباتهام الحكومة الحركـة بقتلـه. حلـت الجمعية رسمياً في عام ١٩٤٧، وبعد سنة ونّيف اغتيل البنا.

استطاعت حركة الإخوان أن تعبّئ الجماهير المصرية، بإدخال البنـا، علـى سبيل المثال، الكشّافة في منظمته. ولم تكن الكشافة حركة سياسية أو ثوريـة بـل أخلاقية متمحورة حول الدين والفضيلة، والعمل، والعائلة. ولم ينكـر البنـا بـأنّ الإخوان كانت حركة سياسية أرادت إحياء الـدين (*) وكانـت لديـه تطلّعاتـه الاقتصادية والتربوية والسياسية. ولذلك، لم تعزل الحركة نفسها عـن المجتمـع. وفي عام ١٩٣٦، شاركت حركة الإخوان، على سبيل المثال، في تتـويج الملـك فاروق. عام ١٩٤٨، تجاوز أعضاء كشفيتها الشباب الـ ـ ٤٠٫٠٠٠ وانتـشرت الحركة في ذلك الوقت في جميع أنحاء مـصر وعملـت علـى إزالـة الأميّـة، والكوليرا، والملاريا. في عام ١٩٤٨، أسـس الإخـوان ٥٠٠ فـرع للخـدمات الاجتماعية، كما أسّسوا عيادات ومستشفيات طبية وعـالجوا حـوالي ٥١٫٠٠٠ مريض. علاوة على ذلك، بدأ البنا منظمة نسائية في الأربعينـات وصـل عـدد الأعضاء في عام ١٩٤٨ إلى ٥٠٠٠٠، وهذا عدد مرتفع طبقـاً لمعـايير ذلـك الوقت. لعبت الأخوات المسلمات دوراً مركزياً أثناء أحداث المحنة الأولـى فـي فترة (١٩٤٨ – ١٩٥٠) عندما اهتمّت بعوائـل آلاف الإخـوان القـابعين فـي السجون. وصل عدد الأعضاء العاملين للإخوان إلى حوالي النصف مليون أيضاً.

والمؤيدين، إلى النصف مليون، وكان لدى الحركة في وقت حلها ألف فـرع فـي مصر.

بحلول عام ١٩٥١، كانت حركة الإخوان تلملم شملها وتعيد بنـاء مـا فقدتـه ببطء. في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥١، فرضت الحركة وجودها عبر المشاركة في حركة التحرير ضدّ البريطانيين. استعادت بعض قوتها السياسية فقط عنـدما رأت الحكومة بأنّها لم تنتهك أيّاً من القوانين.

أثناء فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، عانت حركة الإخوان من ضـربة حادّة عندما تصادمت مع عبد الناصر واتهمت بمحاولة قتله. ثمّ حطّمت الحكومـة المنظمة وسجنت زعماءها. في معسكر الاعتقال، كتب سيد قطب (*) تحليلاً عن علاقة الدولة بالمجتمع متأثراً بالمعاناة والألم اللذين تحمّلهما في الـسجن. شـرح قطب هذا التحليل في كتابه، معالم في الطريق الذي لعب دوراً رئيسياً في تـشدد العديد من الحركات الأصولية. في عام ١٩٦٥، أطلق سراح المحجوزين وبـدأوا بتنفيذ خطّة منظّمة لإسقاط الحكومة مما أدى إلى اضطهاد حركة الإخوان ثانيةً.

أعمال قطب فُسّرت بشكلين، الأولى كدعوة لشجب الحكومة والثانيـة كنـداء للعودة إلى أهداف البنا. أولئك الذين التزموا بالتفسير (*) الثاني طالبوا الـرئيس السادات بالاعتراف بهم كتنظيم رسمي. ومع أنّ السادات رفض طلبهم، إلا أنهـم منحوا رخصة لنشر مجلة شهرية، الدعوة، برئاسة عمر التلمساني. وكانت الدعوة توزع على الهيئات الطلابية في عام ١٩٧٧. في حينه شهدت انتخابـات طلابيـة أفضت إلى نصر أصولي.

من ناحية أخرى، كانت الجماعة الإسلامية(*) في طور تأسيس بنيـة تحتيـة للعمل ضدّ الحكومة. كما أن هذه الجماعة انشقت إلى مجموعات متنافسة مختلفة. على أية حال، واصل الطلاب تحدّي الحكومة، بالرغم من إغلاق الاتحـاد العـام للطلاب. ومن ثم انهارت الجماعة بعدما تم القيام بالعديد من التوقيفات.

وخلال السبعينات وظف الرئيس أنور السادات أهمية الإخوان لكـي يـضيف شرعية (*) إلى حكومته ولمحاربة اليسار، مع أنّه لم يسمح للإخـوان بتـشكيل حزبهم السياسي. انفصلوا عنه بعد زيارته القدس في عام ١٩٧٧ واتفاقية كامـب ديفيد. أدّى احتجاجهم إلى سجن مئات الإخوان بالإضافة إلى أعضاء الجماعـات

الثورية الأخرى. لكن جماعة الإخوان المسلمين ما أقرّت رسمياً توظيف العنف(*) لإنجاز أيّ هدف سياسي أو ديني. في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١، اغتالت جماعة أصولية، الجهاد الإسلامي (*)، الرّئيس السادات. فكان نجاحًا عظيمًا للحركة لأن السادات كان في قمة عدم شعبيته، ولذا اعتبر قاتله كناطق باسم الناس. على أية حال، لم تؤد وفاة السادات إلى إزالة النظام.

ومنذ عام ١٩٨٤، أرادت حركة الإخوان في مصر وفي أماكن أخرى، وكذلك حركات مماثلة كالنهضة الإسلامية(*) في تونس وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر (*)، أن تشارك في العملية السياسية وتأسيس المؤسسات المدنية. ففي الأردن، كان لمشاركة الإخوان المسلمين منذ الخمسينات كحزب سياسي أثر في تخفيف حدة الصراعات، كما أصبح بعض أعضائهم ممثلين في الحكومة والبرلمان.

مرّت حركة الإخوان بالعديد من التجارب ومراحل النجاح والفشل. إلا أن زخمها ما زال في ازدياد. اخترقت الجماعة معظم شرائح المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى. كما أن لديها فروعاً في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك الدول الخليجية، والجزائر، والأردن، وفلسطين، ولبنان، وليبيا، وموريتانيا، والسودان، وسوريا. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ أبو غدة، عبد الفتاح؛ عودة، عبد القادر، العوا، محمد سليم؛ البنا، حسن ؛ البنا، سيف الإسلام؛ الغنوشي، راشد؛ الغزالي، محمد؛ الغزالي، زينب؛ الهضيبي، حسن؛ الهضيبي، مأمون؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ عشماوي، صالح؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ إسماعيل، عبد الفتاح؛ إسرائيل؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعات الإسلامية؛ جماعة المسلمين؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد؛ جاب ا ، عبد ا ؛ ماضي، أبو العلا؛ مشهور، مصطفى؛ شباب محمد؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الإخوان المسلمون في الخليج، الأردن، فلسطين، السودان، سوريا؛ النبهاني، تقي الدين؛ الندوي، أبو الحسن؛ نحناح، محفوظ؛ النظام السري؛ القرضاوي، يوسف؛ قطب، محمد؛ قطب، سيد؛ رضا، محمد رشيد؛ قوات السلفية في مصر؛ قوات السلفية؛

الأممية الإسلامية الثانية؛ السباعي، مصطفى؛ سرية، صـالح؛ التجمـع اليمنـي للإصلاح؛ الوهابية؛ الورتلاني، فضيل؛ يكن، فتحي؛ ياسين، أحمد.

الإخوان المـسلمون، إيـديولوجيا. إن العمـل الـسلمي للإخـوان المسلمين(*) في حياة مصر السياسية موثّق بشكل جيد. فالحركة قد اشتركت فـي نضال الأزهر أثناء العشرينات والثلاثينات وشاركت أيضاً في معارك الملك ضدّ حزب حكومات الوفد. خلال تلك الفترة، تعاون حسن البنا (*) أحياناً مع إسماعيل صدقي، الذي كان بشكل دوري رئيسًا للوزراء، كما اشتغل البنا بـالتعليم وإلقـاء المحاضرات.

في السياسية، لم يلجأ الإخوان إلى العنف غالباً (*) لكن لعبت وفقـاً لقواعـد اللعبة، طالما سمح لها بالعمل بذلك، وبعد ذلك لجأت الحركة إلـى العنـف متـى أصبح العنف أساس اللعبة. ما كانت حركة الإخوان هي الحركة الوحيـدة التـي أسّست أجهزة سرية مميّزة، بل كان ذلك تقليداً معروفاً عند الأحزاب الأخرى (*) بالإضافة إلى الدولة التي استعملت الاغتيال السياسي لحلّ العديد من المشاكل. هذا العنف ظهر ضدّ الإخوان في سجن الآلاف منهم، وحل الحركة، وتصفية أصولها، بالإضافة إلى اغتيال البنا.

إن تأكيد البنا على ضرورة صحة العقيدة السياسية لا تستنثنى إعادة الصياغات السياسية والاجتماعية الفردية والجماعية للعقائد الـسياسية الإسـلامية بموجـب حاجات المجتمع الحديث، وتطلّعاته واعتقاداته. والأكثر أهميّةً أن البنـا يحـاول إظهار أنه يتوجب على تلك الصياغات أن تفسّر وتتعامل مع الحداثة (*) كرؤيـة عالمية، وليس فقط كقانون. يجب على كل من القانون والرؤية العالمية أن يتعاملا مع العالم الحقيقي، لا كتعابير مجردة، بل أيضاً من ناحية عملية ولذا، يجـب أن يؤخذا في ا لحسبان وأن تتضمّن تفسيرات أخرى، سواء على مـستوى العقائـد السياسية، أو الفلسفات. ولأن الإسلام (*) هو دين (*) ومجتمع ومسجد ودولة، لا بد أن يتعامل الإسلام عملياً مع الدين والعالم باستيعابه تعدد التفسيرات المنهجيـة والجوهرية، مع الإبقاء على المبادئ الأساسية للدين.

وبما أن الشريعة (*) هي معيار اجتماعي أيضّا، يحرّر البنـا تطبيقهـا مـن الطرق التقليدية الماضية ويربط حسن ممارستها بصيانة الحريـة (*) وممارسـة

سلطة شعبية على الحكومـة، وتحديـد الاختـصاصات التنفيذيـة والتـشريعية والقضائية. ويرى البنا أن الأشكال الدستورية الغربية للحكومة لا تتنـاقض مـع الإسلام إذا أسست على دستورية الشريعة (*) وعلى الموضوعية فـي التعامـل يتحوّل لحكم الدستوري (*) إلى الشورى (*) عبر إعادة تفـسيرها فـي ضـوء الحداثة وفي روحية غير متناقضة مع القـرآن(*). تـصبح الـشورى، كالمبـدأ الأساسي للحكومة وممارسة السلطة في المجتمع، استيعابية من حيـث التعريـف والاستخدام لتشجيع الناس على وضع منهج (*) العمل السياسي وعقيدته.

وإذا كان المصدر النهائي لشرعية الشورى (*) هو الجماعة ، فإن تمثيلهـا لا يمكن أن يحدّد بحزب واحد الذي قد يمثّل فقط جزءاً مـن النـاس. إن الموافقـة المستمرة للجماعة مطلوبة لأن الحكم هو عقد بين المحكوم والحاكم. لذا، فإن قبول البنا النظري للتعدّدية السياسية الديمقراطية الاستيعابية، يزرع البذور المـستقبلية للقبول بالآخر من قبل الإخوان المسلمين وكذلك لقبول التعدديـة والديموقراطيـة (**) السياسية المؤسسة على التوحيد (*) ومفهومها السياسي، أي الوحدة. هـذا القبول لا يستثنى حتى وجود العديد من الدول الإسلامية. إن تعدد الأحزاب والنظم السياسية لا يمنعان البنا من تقبل الاختلافات الكبيـرة فـي العقائـد والـسياسات والبرامج. لكن الدولة الإسلامية (*) تستثني الأحزاب التي تناقض وحدانية ا .

كما أن النظام الذي يتخيله البنا (*) يتضمّن مجموعات اجتماعية ودينية مختلفة مثل المسيحيين واليهود الذين يتحدون سويّة مع المسلمين على اساس المـصلحة، وخير البشرية، والاعتقاد في ا والكتب المقدّسة. ومع أنّ الـدين هـو مكـوّن ضروري للدولة، يجب عدم تحويل النزاعات السياسية إلى حروب دينية ويجب أن تحلّ بالحوار. يتمتّع الأفراد أيضاً بالحقوق والواجبات الاقتـصادية والاجتماعيـة والسياسية والمدنية والدينية المتساوية. هذا المبدأ الذي يسمح بالتدخّل

الفردي، عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أصل التعدديـة التـي تؤدّي إلى تشكيل الأحـزاب الـسياسية والمنظمـات الإجتماعيـة، أو ببـساطة، ديمقراطية العملية الإجتماعية والسياسية. راجع أيضاً البنـا، حـسن؛ الخلافـة؛ الديموقراطية؛ التطرف؛ الإخوان المسلمون؛ قطب، سـيد؛ العنـف؛ الحـضارة الغربية.

الإخوان المسلمون في الأردن. اسّسها في عام ١٩٤٦ عبد اللطيـف أبو قورة(*) كفرع للإخوان المسلمين (*) في مصر؛ كانت حركة الإخوان نشيطة جداً في سياسات الأردن منذ عام ١٩٥٢. بينما تسجلت الحركة جمعيةً خيرية، فإن الكثير من برنامجها ذو طبيعة سياسية. فالحركة لا تنظـر للإسـلام (*) كـدين فقط(*) بل أيضاً كبرنامج أخلاقي. يخاطب برنامج الحركـة قـضايا اقتـصادية واجتماعية وسياسية وروحية. فيحثّ على عودة الأردن إلى المبـادئ الاسـلامية وتطبيق الشريعة (*) كقاعدة للمجتمع. بهذه الطريقة فقط يمكن أن يتحرك الأردن نحو العدالة الاجتماعية (*) والتقدّم. كما أن قضايا مثل منع الكحول والتفريق بين الجنسين في مواقع العمل لها أهمية تتعدى رمزيتها.

قدّمت المنظمة نفسها كحركة سلمية دينية اجتماعية وأبقت على علاقة عمليـة بالنظام. أثناء أواخر الأربعينات، وتحت الانتداب، حصلت الحركـة علـى دعـم الأمير عبد ا . فيما بعد دعم الملك حسين الحركة ايـضاً واسـتعملها لموازنـة التحديات اليسارية في الخمسينات. بعد عام ١٩٥٧، بينما حلـت كـلّ الأحـزاب الأخرى، لعب الإخوان دورًا سياسيًا مركزيًا. في التسعينات، لم يـدعم الحـزب النظام كلياً، بل بدأ النظام بالنظر إلى الإخوان نظرة شكّ بسبب التباعد الـسياسي، وخصوصًا حول حرب الخليج وعملية السلام (*) العربي الإسرائيلي.

أثناء الخمسينات والستّينات، أحرزت الإخوان، وكانت بقيادة محمد خليفة (*)، نجاحات إنتخابية رئيسية. على اية حال، في انتخابـات ١٩٨٩ للبرلمـان، نظّـم الإخوان حملة نشيطة تحت الشعار الإسلام هو الحلّ وأحرزوا نصراً رئيـسياً، مما اثار حفيظة السلطة. فازت الإخوان بـ ٢٢ من أصل ٨٠ مقعدًا، أي أكثر من أي حزب آخر، ثمّ تحالفوا مع ١٠ أصوليين مستقلين وشـكّلوا كتلـةً إسـلاميةً. وهكذا، أعطيت الحركة خمساً من الوزارات ال ٢٤ في حكومة مـضر بـدران. على اية حال، قاطعت الحركة حكومة طاهر المصري عام (١٩٩١) بسبب دعمه لمفاوضات السلام في الشرق الأوسط.

كان نجاح الإخوان الشعبي مستندًا إلى معالجة شكاوى الناس، بما فـي ذلـك إلغاء الحكم العرفي، وحماية الحريات المدنية، ورفض التـأثير الغربـي، ودعـم القضية الفلسطينيّة، ورفض كل مـن الماركـسية والرأسـمالية (**). انـضمّت

الإخوان إلى اليسار أيضاً في دعم العراق أثناء حرب الخليج ١٩٩١، وهو موقف شعبي في ذلك الوقت في الأردن.

كما تفسّر عدّة عوامل أخرى نجاحها، إذ إنها عملت لسنوات كجمعيـة كانـت حركة الإخوان قادرة على تأسيس هياكل تنظيمية فعّالة متصلة بالجمـاهير مـن خلال استعمال المساجد، وخطب الجمعة ومنشورات مثل الكفـاح الإسـلام فـي الخمسينات، والمنار في الستّينات، والرباط في التسعينات. في عام ١٩٩٢، شكّلت الإخوان جبهة العمل الإسلامي (*). راجع أيضاً أبو فراس، محمد؛ ابـو قـورة، عبد المجيد؛ عويضة، محمد ؛ الأزايدة، أحمد؛ العظم، يوسف؛ داودية، عبد خاف؛ الذنيبات، عبد المجيد؛ الفرحان، إسحاق أحمد؛ الحوامدة، علي؛ حزب جبهة العمل الإسلامي، حزب التحرير الإسلامي؛ جمو، عبد الباقي؛ قوجـق، داوود؛ جـيش محمد؛ خليفة، محمد عبد الرحمن؛ خطّاب، ذيب عبد ا ؛ خريـسات، إبـراهيم؛ المومني، ضيف؛ سعيد، همام عبد الرحيم؛ سـعيد، سـليمان؛ شـريف، قنـديل؛ الشريف، كمال.

الإخوان المسلمون في الجزائر. راجع حركة المجتمع الإسلامي : حماس.

الإخوان المسلمون في الخليج. هذه المنظمة الأصولية السنّية أسّست في مصر في عام ١٩٢٨. وانتشرت فروعها في كافة أنحاء الخليج، حيث حل العديد مـن المعلمين والحرفيين المصريين في المنطقة أثناء الخمـسينات. ألهمـت الإخـوان الحركات الأصولية الإصلاحية التي ظهرت في الدول الخليجيـة العربيـة فـي السبعينات والثمانينات، خصوصاً في الكويت، لكنّ يقال إنه لا علاقـة لهـا مـع الإخوان (*) في المملكة العربية الـسعودية. راجـع أيـضاً جمعيـة الإصـلاح الاجتماعي في الكويت؛ جمعية إحياء التراث.

الإخوان المسلمون في السودان. أسس جماعة من الطلاب الـسودانيين الـذين درسوا في مصر أو تأثروا بالإخوان المسلمين (*) في مصر فـي عـام ١٩٤٦ حركة التحرير الإسلامية لمواجهة تأثير الحزب الشيوعي. حدث هذا بعد أن زار السودان وفد الإخوان المسلمين برئاسة المحامي المصري صلاح عبـد الـسيد، والذي تبعه زيارة وفد رسمي للخرطوم في عام ١٩٤٦.

غيّرت الحركة اسمها إلى الإخوان المسلمين في مـؤتمر عقـد فـي جامعـة الخرطوم في عام ١٩٥٤؛ وركزت الحركة مطالبهـا علـى تطبيـق الـشريعة الإسلامية. مرّت الحركة بمرحلتين مع الرّئيس جعفر النميري: أولاً، النضال ضدّ النظام، (١٩٦٩ – ١٩٧٧)؛ ثمّ، المصالحة مع النظام (١٩٧٧- ١٩٨٤). كما أنها شاركت في الحكومات من عام ١٩٨٤ إلى عام ١٩٨٩. كان لها دور فعال فـي الثورة ضدّ حكومة صادق المهدي وإقامة النظام الحـالي بقيـادة عمـر حـسن البشير(*).

شكّلت الإخوان جبهة الميثاق الإسلامية، التي كانت بقيادة حسن الترابـي (*)، بعد ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤ من أجل تجنيد الأتباع لبرنامجها السياسي وللتنافس في الانتخابات البرلمانية. أصبحت الجبهة نشيطةً في الحكومة الإنتقاليـة لفترة (١٩٦٤- ١٩٦٥) ومعارضة الحزب الـشيوعي. أثنـاء فتـرة (١٩٦٤- ١٩٦٩)، كانت الجبهة نشيطة جداً سياسياً واجتماعياً واستفادت من نزاعات النظام مع الشيوعيين. قاتلت الجبهة أيضاً ضد الأحزاب التقليديـة، أي، حـزب الأمـة والحزب الإتّحادي الديمقراطي. لاحقاً، حل الترابي جبهة الميثاق الإسلامي وأعاد تنظيمها كالجبهة الإسلامية القومية حوالي عام ١٩٧٧.

اخترقت الجبهة القومية القوّات المسلّحة، وكذلك القطاع المـصرفي بتأسـيس المصارف الإسلامية، ومنظمات ثقافية إسلامية بالإضافة إلى العديد مـن فئـات المجتمع المدني. ولأن القاعدة الاجتماعية للحركة الإسـلامية تتـضمّن الطـلاب ومنتخرجي الجامعات، اعتبرت حركة الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى الجبهتين، أنها بديل لحزب الأمة والحزب الديموقراطي. تضمّنت القاعدة الشعبية قوى غير تقليدية في المجتمع وعدد جيد من المثقفين. طوّرت الجبهة إلى منظمةً متطوّرةً مع فروع تتعامل مع كلّ أوجه الحياة. أسّست صحفاً عديدة، بما فـي ذلـك الـرأي والسودان. شاركت الحركة الإسلامية تاريخيّا في الانتخابات التي أجرتهـا كـلّ الأنظمة.

في عام ١٩٨٨، انضمّت الجبهة الإسلامية القومية إلى الحكومـة الائتلافيـة برئاسة الصادق المهدي. كانت الجبهة وراء ثورة الإنقاذ التي قام بها الجيش بقيادة الجنرال عمر البشير في عام ١٩٨٩.

اليوم ينقسم الإخوان المسلمون إلى فرع بقيادة سليمان أبو نارو الـذي فـصل منظمته عن حسن الترابي ووصف النظام الحالي مراراً وتكـراراً كنظـام غيـر إسلامي؛ والى فرع بقيادة الشيخ عبد المجيد، وهو ممثل المنظمة الدولية للإخوان المسلمين (*)، يدعم النظام الحالي. ويعتبـر الـسودان اليـوم دولـةً للإخـوان المسلمين(*)، يدعم النظام الحالي. ويعتبر السودان اليـوم دولـةً إسـلامية (*)، سيطر حسن الترابي بشكل فكري وسياسي على الحركة الإسلامية في الـسودان بالإضافة إلى عقيدة الدولة. دعت الحركـة الإسـلامية إلـى إحيـاء المجتمـع الإسلامي(*)، وإقامة دولة إسلامية، وتبني دستور إسلامي لتطبيق الشريعة (*)، وإقامة الوحدة الإسلامية العالمية. راجع أيضًا: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الأممية الإسلامية الثانية؛ ثورة الإنقاذ؛ الترابي، حسن.

الإخوان المسلمون في سوريا. أسّسها مصطفى السباعي (*) من حمص فـي أثناء فترة (١٩٤٥-١٩٤٦). عاد الطلاب السابقون والعلمـاء الـدينيون الـذين تأثّروا بالإخوان المسلمين المصريين (*) إلى سوريا في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات. أسسوا جمعيات خيرية أصولية محلّية استهدفت التحسين الاجتمـاعي والأخلاقي. مارست الإخوان الضغط أيضاً على الكتلة الوطنية لإرسال المـساعدة إلى العرب الفلسطينيّين أثناء تمرّد ١٩٣٦. كما أقامت مظاهرات جماعيـة ضـدّ الإصلاحات التي كان وراءها الفرنسيون فيما يتعلّق بنظام التعليم أثنـاء الحـرب العالمية الثانية. وبانتهاء الحرب اتّحدت المجتمعات في منظمة وطنية. فـي عـام ١٩٤٦، اختير السباعي مرشدًا عامّاً للفروع السورية للإخوان المسلمين. أقامـت المنظمة مقرها العام في دمشق وكانت على مقربـة مـن الإخـوان المـسلمين المصريين، والذين كان يقودهم حسن البنا(*).

أثناء الأربعينات والخمسينات، لعب الإخوان السوريون دورًا نشيطاً جداً فـي السياسة المحلّية وتنافست مع الحزب الشيوعي وحزب البعـث. ولأن الـسباعي رفض اعتبار المنظمة كحزب رسمي، لم تتبنّ القيادة الوطنيـة المرشّـحين فـي الانتخابات البرلمانية بأيلول/ سبتمبر ١٩٥٤. بدلاً من ذلك، شكّلت المنظمة الجبهة الاشتراكية الإسلامية قصيرة الأجل في نهاية ١٩٤٩ لمعارضة محاولـة حـزب الشعب توحيد سوريا مع العراق.

كما عارضت حركة الإخوان بعد ثماني سنوات وحدة سوريا مع مصر التي تجسدت في الجمهورية العربية المّتحدة. أقنعت هذه الوحدة القيادة بضرورة أن يكونوا أكثر نشاطاً في السياسة، مما أدّى إلى المظاهرات الشعبية ضدّ نظام الجمهورية بعد قيام الاتحاد العربي في ١٩٦٣- ١٩٦٤. توفي السباعي عام ١٩٦٣ بعد مرض عُضّال وخلفه عصام العطّار الذي ما لبث أن هاجر إلى ألمانيا في عام ١٩٦٤.

أثناء الستّينات، حصل انشقاق في الإخوان في سوريا بشكل تدريجي: فهناك فرع متصوف مركزه في دمشق وفرع شمالي متشدد. الشماليون، الذين انتظموا في الطلائع المقاتلة(*) بقيادة مروان حديد، قاموا بحملةً لإسقاط نظام البعث بالقوة. عجّلت هذه الحملة في قيام أزمةً في قيادة المنظمة، فانتهت بالانشقاق إلى الكيانين المتميّزين.

صعّد الفرع الشمالي حملته بالاغتيال والتخريب في أوائل السبعينات، والتي وصلت إلى حدود الحرب الأهلية في المدن الشمالية والوسطى في ربيع عام ١٩٧٩. بعد الإخماد القويّ للتمرّد، أوجد زعماء الفئات المختلفة للإخوان المسلمين الجبهة الإسلامية أو الوطنية (*) في سوريا. في عام ١٩٨٠، انتخبت الجبهة الشيخ محمد أبا النصر البيانوني أميناً عاماً. وبعد شهر، نشر بيان شامل يدعو إلى إسقاط النظام واستبداله بنظام ديمقراطي تحرّري متجذّر بمبادئ الإسلام(*).

إلا أن العمل استمر ضدّ الجبهة الإسلامية من قبل قوات أمن الدولة خلال عامي ١٩٨١ و١٩٨٢ في مدن وبلدات شمال ووسط سوريا. نصحت الجبهة سكّان هذه المناطق أن لا تقاوم عمليات أجهزة الأمن، خشية أن تزود المقاومة العلنية الحكومة بذريعة القضاء على الإخوان المسلمين. عندما حصل تمرّد واسع النطاق في حماة في عام ١٩٨٢، انضمّ المتشددون في الجبهة إلى القتال. فقاوموا جهود الجيش السوري لإزاحتهم لثلاثة أسابيع لكنهم في النهاية لم يصمدوا أمام المدفعية العنيفة والضربات الجوّية فسقطت المدينة.

بعد إخماد التمرد، انضمّت القيادة المنفية للجبهة الإسلامية إلى معارضين ليبراليين واشتراكيين من أجل تشكيل تحالف وطني لتحرير سوريا. انتقد هذه

الخطوة المتشددون بقيادة عدنان عقلة المسؤول عن الطلائع المقاتلة، والذي أقسم على الاستمرار بالجهاد ضدّ النظام. في الردّ على هذا، طرده زعماء الجبهة الإسلامية وعيّنوا سعيد حوي (*) كقائد لتشكيلات المنظمة العسكرية في عام ١٩٨٥، استسلم عقلة إلى السلطات بموجب عفو عامّ مما أنهى أيّ نشاط سياسي هامّ لأعضاء حركة الإخوان السورية. راجع أيضاً أوب غدة، عبد الفتاح؛ الطلائع المقاتلة؛ حوي، سعيد؛ السباعي، مصطفى.

الإخوان المسلمون في فلسطين. كانت هناك مبادرة مصرية قوية وراء بدء الإخوان المسلمين نشاطهم في فلسطين. أسّس الفرع الأول في أيار/ مايو ١٩٤٦ تحت الانتداب البريطاني في القدس. هذا الفرع كان مهماً بسبب الدور الرئيسي الذي لعبه جمال الحسيني في تأسيسه. كان جمال الحسيني نائب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، ورئيسه بالوكالة منذ أن أصبح الحاج أمين الحسيني في المنفى. أثناء السنة نفسها، أسّست فروع أخرى في يافا واللد وحيفا.

أسّست أيضاً الفروع الأخرى في نابلس وطولكرم بالإضافة إلى الفروع في الأردن. في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٦، كسبت الحركة موافقةً واعترافاً رسمياً في المؤتمر حضره ممثلون من لبنان والأردن وفلسطين. ولكن نتيجة لحرب ١٩٤٨ العربية الإسرائيلية، أغلقت عدّة فروع تحت الاحتلال الإسرائيلي، رغم ذلك ظهرت فروع أخرى في قرى الضفة الغربية، التي وقعت تحت السلطة الأردنية. كان التعاون والتنسيق محدودًا جداً بين الفروع المختلفة، خصوصاً بعدما أصبح الرئيس جمال عبد الناصر الشخصية المسيطرة في مصر حيث انتهت نشاطات الإخوان العامّة.

كان واضحًا أن إنشاء إسرائيل (*) في عام ١٩٤٨ قد قسم فلسطين. وبينما ازدهرت حركة الإخوان في الضفة الغربية حيث جعلتها السلطات الأردنية حزبًا قانونيًا على الرغم من منع كلّ المنظمات السياسية الأخرى عام ١٩٥٧؛ إلا أن الحركة أصبحت حزباً سريًا في غزة التي وقعت تحت السيطرة المصرية. بعد الاحتلال الإسرائيلي لغزة والضفة الغربية في ١٩٦٧، ظهرت غزة كمركز لنشاطات الإخوان المسلمين.

قاد الحاجّ عبد اللطيف أبو قورة (*) الحركة في الأردن حتـى عـام ١٩٥٦. وريثه كان محمد عبد الرحمن خليفة (*) الذي بدأ تحت قيادته تنشيط التعاون بين الفروع المختلفة. في عام ١٩٥٧، خلفه سعيد رمضان، لكنه طرد من الأردن في السنة التالية. عاد خليفة لقيادة الحركة بعد عقد في عام ١٩٦٥. بقي محمد عبـد الرحمن خليفة زعيم الحركة من عام ١٩٥٤ حتى منتصف الـستينات، إلـى أن أصبح يوسف العظم زعيمها في منتصف عام ١٩٦٣.

أرادت الحركة الحصول على رخصة أردنية لتأسيس فروع لها فـي القـدس وبيت لحم واريحا. في عام ١٩٥٦، نظّم فرع الإخوان في الخليـل حملـة قويّـة لانتخابات تلك السنة لتأييد مرشّحها، الدّكتور حافظ عبد النبي النتشة.

علاوة على ذلك، كانت حركة الإخوان في فلسطين موالية جداً للحركـة فـي مصر التي تميّزت بنشاط سياسي كبير جدّا. لكن قلة الثقـة بـبعض المـسؤولين المصريين كانت واضحة منذ البداية عندما رفضت الحكومة الـسماح للإخـوان بتأسيس فرع في الخليل مباشرةً بعد حرب ١٩٤٨ مع أنّ الإخوان انـضموا إلـى القوات المصرية في تلك الحرب. شك المسؤولون بأنّ الحاج أمين الحسيني الذي كان يعيش في المنفى ساعد الحركة.

امتنعت الحكومة عن منح الرخص أيضاً لتأسيس الفـروع الجديـدة. انتقـدت الحركة بعض السياسات الحكومية، خصوصاً تلك التي اعتبرت انحرافاً عن القيم الأخلاقية للإسلام. كما قامت الحركة بدعوة الجماهير لدعم الملـك ضـد القـوى الشيوعية البعثية بينما كانت في الوقت نفسه تنتقد السياسات الرسـمية وتطالـب بالإصلاح طبقاً للمبادئ الإسلامية. أدانت الإخوان أيضاً الروابط القوية التي أبقتها الحكومة مع الغرب، وبشكل رئيسي مع بريطانيـا العظمـى فـي عـام ١٩٥٤، تظاهرت حركة الإخوان ضد وجود الضباط البريطانيين في الجيش ودعت إلـى إخلائهم. ومنذ تأسيسها، كانت الحركة معادية جداً للاستعمار، فاعتقل المرشد العام عدة مرات.

أدت مناهضتهم للاستعمار إلى دعم جمال عبد الناصر في سياسـاته المعاديـة للغرب. على أية حال، كان الشك المتبادل بين الإخوان والضبّاط الأحرار واضحاً أثناء الأزمات، كما في عام ١٩٥٥. في تلك السنة، وُضع الإخوان تحت المراقبة

الشديدة: فروقبت خطابات الزعماء واشتبك المرشد العامّ كثيراً مـع الـسلطات. أظهرت موقف الإخوان من النظام تقلّبات كبيرة لأسباب تتعلق بعوامـل محليّـة وعوامل تتعلق بالسياسية الخارجية. على أية حال، قُمعت الحركة بشدّة من قبـل الحكومة المصرية.

منذ منتصف الخمسينات، استعمل الإخوان نـوّابهم فـي البرلمـان الأردنـي للاعتراض على بعض السياسيات الرسمية، بشكل خاص فشله في تطبيق الشريعة الإسلامية بالإضافة إلى فشل الحكومة في تحييد الأردن من دائرة نفوذ الغـرب. وعلاوةً على ذلك، ما عملت الحكومة كثيراً في اتجاه الوقوف ضدّ إسرائيل. فـي ذلك الوقت، تكلّم أولئك النوّاب علناً ضدّ أداء وسياسات رئيس الـوزراء سـمير الرفاعي.

أصبحت حركة الإخوان نشيطةً ثانيةً أثناء الانتفاضة الفلسطينيّة وأنشأت حركة المقاومة الإسلامية: حماس (*) بزعامة أحمد ياسين (*). منذ ذلك الحين أصبحت الحركة نشيطة جداً في قتال الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي المحتلـة وشـنّت العديد من الهجمات العنيفة. كانت نشيطة جدّا أيـضاً فـي تزويـد الفلـسطينين بالخدمات الاجتماعية والخدمات الطبية. رفضت اتفاقيات أوسلو وكلّ الاتفاقيـات الموقعة بين السلطة الوطنية الفلسطينيّة وإسرائيل. راجع أيضاً حركـة المقاومـة الإسلامية: حماس؛ حزب التحرير الإسلامي؛ إسرائيل؛ الجهـاد الإسـلامي فـي الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الشقاقي، فتحي؛ خياط، عبد العزيز.

الإخوان المسلمون في الكويت. راجع جميعة الإصلاح الاجتماعية في الكويت؛ الإخوان المسلمون في الخليج.

الإخوان المسلمون في لبنان. راجع الجماعة الإسلامية في لبنان.

الإخوان المسلمون في ليبيا. تعود حركة الإخوان المسلمين في ليبيـا إلى أوائل الخمسينات بسبب تأثرها بالإخوان المسلمين المصريين (*). في ليبيـا، حصدت حركة الإخوان المسلمين دعم الطـلاب وخريجـي المـدارس الدينيـة والحديثة. اخترقت المنظمة ثلاث فئات، الفئة الأولى أصـبحت ناصـرية، الفئـة الثانية أبعدت نفسها من أيّ نشاط سياسي وحصرت نفسها في ممارسة الدين. الفئة

الثالثة واصلت تقاليد الإخوان المسلمين نفسها. ومع موقف النظـام الليبـي مـن الإصلاح الديني الإسلامي، أصبحت حركة الإخـوان المـسلمين إحـدى قـوى المعارضة السياسية الرئيسية ضدّ النظام الثوري تحت قيادة الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا (*). راجع أيضًا الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا.

الإخوان المسلمون في موريتانيا. راجع حزب الأمة في موريتانيا.

الإخوان المسلمون في اليمن. راجـع التجمـع اليمنـي للإصـلاح؛ الورتلاني، الفضيل؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد.

الأديان التوحيدية. يعتقد الأصوليون أن التوحيد (*) هو المبـدأ الأساسـي لكلّ الأديان، وخاصة التوحيدية منها، المسيحية واليهودية (**). يعني التوحيد الخـضوع ، مما يستتبع الالتزام بالمنهج الإلهي في كلّ جانب من جوانب الحياة، سواء الطقوسـية منها، مثل السجود ، أو السياسية، مثل طاعة شريعته ونظامه.

وكما هو الحال مع الأديان السماوية الاخرى، وبخاصة المسيحية واليهوديـة، يعتقد الأصوليون بأنّ الإسلام (*) يتضمّن عقيدة كاملة. إلا أنه لا ينفـي أخـلاق الآخرين وطرق عبادتهم (*). إذ أن الإسلام يشتمل على أغلب تعاليم الأديـان الأخرى، وينظر إلى حقوقهم كحقوق ا . ويعتبـرون أن مـن علامـات الـدين الصحيح هو السلوك القويم تجاه النفس، والآخـرين، والجماعـة، وا ، وليـست القدرة على الجدل مع الآخرين ضرورية.

على أية حال، يرى الاصوليون أن الأديان الأخرى انحرفت عـن جوهرهـا واستعملت لاكتساب القوّة، ولزيادة المصالح الدنيويـة، ولقمـع شـعوب العـالم. فالمسيحية واليهودية اليوم ليستا من الأديان الصحيحة التـي أرسـلها ا ، لكنهـا أشكال فاسدة لتلك الأديان. مع هذا، فإن الأصوليين هم على استعداد للتعايش مـع هذه الأشكال إذا كان هناك طريق سلمي يضمن حقوق المسلمين.

على أية حال، ينظر الأصـوليون إلـى النظـام العـالمي الحـالي عمومـاً والغرب(**) بالإضافة إلى إسرائيل (*) على أنهم عدوانيون وغير عادلين فـي تعاملهم مع العالم الإسلامي. ويؤيد الأصوليون المتشددون الحاجـة للجهـاد (*)

ضدّهم كشرط ضروري لرفعة الإسلام ونيل حقوق المسلمين، كما هو الحال فـي فلسطين والبوسنة والهرسك . راجع أيضاً: المسيحية؛ اليهودية.

أرباكان نجم الدين (١٩٢٦ -). هو الشخصية الأكثر أهمية في الحركة الأصولية في تركيا. أرباكان، الذي ترعرع في عائلة متدينة، درس في الجامعـة التقنية لاسطنبول. في عام ١٩٤٨، تخرّج من كليّـة الميكانيـك وحـصل علـى الدكتوراه في الميكانيك من ألمانيا في عام ١٩٥٣. ومنذ عام ١٩٥٤ وحتى عـام ١٩٦٦، درس أرباكان علم الميكانيك في الجامعة التقنية لاسطنبول. قاد أرباكـان الأحزاب (*) الأصولية الثلاثة المهمة جداً في تركيا، حـزب الرفـاه، وحـزب السلامة الوطني، وحزب النظام الوطني (**). قاد أرباكان حـزب الرفـاه إلـى نصره في الانتخابات البلدية في ١٩٩٤- ١٩٩٥ والانتخابـات البرلمانيـة مـن ١٩٩٦ واصبح أول رئيس للوزراء أصولي في الجمهورية التركية. علـى أيـة حال، في عام ١٩٩٧، أجبره العسكر والأحزاب العلمانية على الاستقالة. راجـع أيضاً حزب النظام الوطني؛ حزب السلامة الوطني؛ قازان، شوكت؛ رسائل النور؛ حزب الرفاه.

الإرهاب. راجع التطرف؛ الراديكالية؛ العنف.

الأزايدة، أحمد (١٩٤٨ – ١٩٩٢).كان رئيس الكتلـة الأصـولية فـي البرلمان الأردني وأمين عام حزب جبهة العمل الإسـلامي (*) أثنـاء مراحلـه التحضيرية. الأزايدة كان أيضاً عضوّا في المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*).

الاستبداد (الطاغوت). الاستبداد من وجهة نظر إسلامية لا يمكن أن يبرّر، طبقاً للأصوليين. فالشريعة (*) تدعو الناس للتعبير عن وجهات نظـرهم. لكـن حكّام اليوم الاستبداديين يجبرون الناس على إتباع إيـديولوجيا معينـة وبرنـامج سياسي واحد، مما يساهم في تهميش وظلم الناس وتطلّعاتهم. لـذا، يقـف أكثـر الأصوليين ضدّ تماهي الفرد بالدولة التي يمكن أن تأخذ حريته وتستبدّ به.

لذا، لا يجوز التخلي عن حرية الفرد الأصـلية للمؤسـسات والمجتمـع، وأيّ مأسسة للحرية (*) تعني استبداد الدولة بالفرد. إنّ الالتـزام الفـردي المعيـاري

الوحيد هو بالإسلام (*)، الذي يحرّر الفرد من قبول الاستبداد أو المبادئ أوالعقائد الاستبدادية المفروضة عليه. راجع أيضاً الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ الجهاد؛ حركة المجاهـدين فـي المغـرب؛ الشورى؛ عالمّية الإسلام.

الاستشهاد (والشهادة). للشهيد مكانة خاصة في الإسلام؛ فهو لا يحاسب يوم الحساب ويوعد بالجنة. وبينما قام المسلمون، من الناحية التاريخية والنظرية، بالاستشهاد في الدفاع عن وجودهم وأرضهم، لم يعتبر الاستشهاد عادة على أنـه قتال بين المسلمين.

يعتقد الأصوليون بأنّ الإسلام (*) وصّى بالاستشهاد كطريق نهضة الجماعـة والدفاع عن الضعيف وعن الجماعة. ويشكل الاستشهاد عند الأصـوليين رمـز الإيمان العميق با (*). اليوم، يقوم الأصوليون، خصوصاً الراديكاليين، بأعمال استشهادية كعلامة مميّزة لحركيتهم (*). راجـع أيـضاً الحركيـة؛ التطـرف؛ الراديكالية؛ الدين؛ العنف.

الاستعمار الغربي. الحركات الإسلامية، مثل الإخـوان المـسلمين (*)، كانت مهتمّة بالاستعمار الغربي، فكان لها ردات فعل عدة حوله، وحول القـضايا ذات العلاقة به، مثل المدارس التبشيرية. هذه الحركات حاولت تأسيس المعاهـد التي تقوّي تعليم الإسلام (*) على أنها القوة التي يمكـن أن تقـاوم المحـاولات الغربية الملموسة لتحطيم صلة الإسلام بالحياة الحديثـة. لهـذا، فـإن محاربـة الاستعمار الغربي بالإضافة إلى الأنظمة العلمانية التـي أوجـدها كانـت هـدف الحركات الإسلامية في الماضي والحاضر. فالأصوليون يعتبرون أن الغرب (*) أدخل العديد من الأمراض خلال فترته الاستعمارية في جسم العـالم الإسـلامي، الذي اعتبر كعائق أمام التطور الطبيعي الذي كان يمكن أن يحدث فيه.

على الأقل، يلام الاستعمار الغربي على تجزئة العالم الإسلامي إلـى الـدول العلمانية الصغيرة، وعلى سرقة المصادر الطبيعية المحلّية وبإيجاد نخـب أنانيـة موالية لأحد البلدان الغربية، لا لشعوبها. كما لم يسمح الاستعمار للقوى المحليـة، بما في ذلك الإسلامية، من لعب دورها الطبيعي. لذا، فإن الحكومات الحديثة فـي العالم الإسلامي تعتبر تابعة للقوى الغيبية وطموحاتها الاستعمارية، وعلـى كـل

المستويات، الثقافية، والسياسية والاقتصادية. راجع أيـضاً: الغـرب؛ الحـضارة الغربية.

إسرائيل. إن إنشاء إسرائيل وترحيل ملايين الفلسطينيين إلى جميـع أنحـاء العالم هما من الأحداث المؤسسة لنشأة وصعود الأصولية الإسلامية (*)، كما أن القضاء على إسرائيل هو أحد مطالبها. إن الاحتفال بيوم القدس (*) الذي افتتحته الثورة الإسلامية في إيران وآية ا الخميني (**) يؤكّد علـى الطبيعـة الدينيـة للنزاع العربي الإسرائيلي بسبب وجود المـسجد الأقـصى والقـدس. ويطالـب الإسلاميون بإبقاء أرض فلسطين أرضاً إسلامية إلـى الأبـد والقـدس عاصـمة لفلسطين. تحوّل الإخوان المسلمون (*) في مصر إلى حركة عسكرية بعد هجرة اليهود وطرد الفلسطينيين من فلسطين، ومن ثمّ إنشاء دولة إسرائيل.

ينظر الأصوليون إلى النزاع العربي الإسرائيلي على أنه لـيس جهـاداً بـين العروبة والصهيونية فقط لكنه أيضاً بين الإسلام واليهودية (*)، ولذا، فهو لـيس خاضعّا للاسترضاء أو التنازلات. وكما هو معروف، فـإن حمـاس (*) تعتبـر المنظمة الإسلامية المركزية في غزة والضفة الغربية التي تستهدف أسـلمة (*) النزاع. فاسلمة النزاع مع إسرائيل تحوّله إلى واجب ديني ذي وجهين: أولاً، إزالة دولة إسرائيل؛ وثانياً، إقامة الدولة الإسلامية.

فالإيديولوجيا الأصولية تقدّم نفسها كبديل عن العقائد القومية والعلمانية. علـى سبيل المثال، ومنذ أواخر الثمانينات، قامت حماس، الجناح العـسكري للإخـوان المسلمين في فلسطين (*)، بتصوير النزاع العربي الإسرائيلي كجهاد ليس فقـط بين الصهيونية والعروبة لكن أيضاً اليهودية والإسلام، فالـصهيونية واليهوديـة تعتبران مصدر الشرّ ورمز الحضارة الغربية (*).

كما ان حماس والجهاد الإسلامي (*) بالإضافة إلى حزب ا في لبنـان (*) أطلقت العديد من العمليات العسكرية ضدّ الجيش الإسرائيلي. علاوة على ذلك، إن حماس ترفض الانضمام إلى المجلس الوطني الفلسطينيّ حيث أعلنت في ميثاقهـا في عام ١٩٨٨ رفضها قرار الأمم المتحدة ٢٤٢ والإعتـراف بإسـرائيل. كمـا طوّرت حماس أجهزة أمنها أيضاً بشكل ملحوظ ورفضت الانضمام إلـى القيـادة

الموحّدة للإنتفاضة. وكذلك رفضت اتفاقيات أوسلو وأيّ اتفاقية سـلام (*) مـع إسرائيل.

فحماس، أولاً، هي الحركة الأصولية السنّية الرئيسية في قطاع غزة والـضفة الغربية. وهي تتمتع بعمق متجذّر في الإخوان المسلمين المشهورين، والتي تعتبر مظلّة دولية للعديد من أنواع الحركات الأصولية التي تطالب إعادة نشر الإسـلام كعقيدة عالمية وتطبيق الشريعة الإسلامية كقانون عالمي. بدأت حماس كالجنـاح العسكري للإخوان المسلمين منذ استهلال الانتفاضة. إنّ عقيدةحماس تستند إذاً إلى المبادئ الدينية التي حوّلت النزاع العربي الإسرائيلي أو الصهيوني إلـى حـرب دينية بين الإسلام واليهودية.

إن عقيدة حماس – وتقريباً كلّ الحركات الأصولية الأخرى – بالنـسبة إلـى قضية النزاع العربي الإسرائيلي – يمكن أن تلخّص في ميثاقهـا حيـث يـصرّح الميثاق بأنّ الولاء (*) فقط وبأن الإسلام (*) هو طريقة الحياة والعمل. كمـا يجب إعلاء كلمة ا على كلّ بوصة في فلسطين. إذ إنه في ظلّ الإسـلام فقـط يمكن لأتباع كلّ الديانات أن تتعايش بأمن وسلام فيما يتعلق بأشخاصـهم ومـالهم وحقوقهم. أما في غياب الإسلام، فستظهر الصراعات، ويسيطر الظلم، وينتـشر الفساد، وتندلع النزاعات والحروب. وبالنسبة إلى الأهداف، يصرّح الميثاق بـأنّ أرض فلسطين هي وقف لكلّ الأجيال الإسلامية حتى يوم الحساب؛ فـلا يمكـن التفريط بأي جزء منها، كما لا تملك أي دولة أو أفراد أو جماعة حق التنازل عن فلسطين.

تناقض الحلول السلمية والمؤتمرات الدولية لحلّ المشكلة الفلـسطينيّة عقيـدة حركة المقاومة الإسلامية في الجهاد ضدّ اليهودية أو الصهيونية العلمانية كواجب تحرير فلسطين. لذا، يجب أن يمارس المسلمون الجهاد (*) لأنه واجـب دينـي. ففلسطين تحتوي على أماكن مقدّسة إسلامية، والمسجد الأقصى، المرتبط إلى الأبد بالمسجد الحرام في المملكة العربية السعودية، وهو الموقع الذي عرج منه النبـي إلى السماوات العلى.

كما يعتبر الأصوليون أنّ الإسلام هو الدين الوحيد الذي يمكّن الأديان التوحيدية الثلاثة، الإسلام، والمسيحية واليهودية (*) أن تتعايش بسلام في فلـسطين. لـذا،

على أتباع الأديان الأخرى أن يتخلّوا عن تنافسهم مع الإسلام من أجل سيادة هذه المنطقة، لأنه منذ اليوم الذي حكم فيه غير المسلمين لم يكن هناك شـيء سـوى القتل والتعذيب والتهجير.

كما تمثّل الجهاد الإسلامي في فلسطين أيضاً تحدياً لكل من إسرائيل ومنظمـة التحرير الفلسطينية. وترى الجهاد، كما هو معلن من قبل أحـد زعمائهـا أسـعد التميمي في كتابه، تصفية إسرائيل: فريضة قرآنية (١٩٩٠)، أنه لا شرعية لقيـام الدولة اليهودية على أرض فلسطين، كما أن جهاد الحركة الإسلامية ضد إسرائيل ليس جهاداً قومياً مؤقتاً بين الصهيونية والعروبة لكنه واجب ديني أبدي. ولـذاك، ليس هناك مساومة محتملة لحلّ النزاع بطريقة ما يتقبله الطرفان. لذا، يجـب أن يرجع اليهود إلى أرضهم الأصلية في أوروبا وإلى أماكن أخرى. عـلاوة عـن ذلك، وكتحدٍ لمنظمة التحرير الفلسطينية، رفضت حركة الجهاد قرارات وتسويات المجلس الوطني الفلسطيني وطلبت الانسحاب من عملية السلام. كمـا رفـضت اتفاقيات السلام بين السلطة الوطنية الفلسطينيّة والدول العربية مع إسرائيل. راجع أيضاً: أبو مرزوق، موسى؛ الأفغان العرب؛ حركة أمل الإسلامية؛ حزب جبهـة العمل الإسلامي؛ حزب ا ؛ الجماعة الإسلامية في لبنـان؛ جماعـة المـسلمين؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطـاع غـزة؛ الكاشاني، أبو القاسم؛ الخمينية؛ ماضي، أبو العلا؛ الأديان التوحيديـة؛ الإخـوان المسلمون في فلسطين؛ نصر ا ، السيد حسن؛ يوسف، أحمد رمزي.

أسرة الجهاد. راجع: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

الإسلام. عند الأصوليين، إن مبدأ الإسـلام الرئيـسي هـو التوحيـد (*). فالتوحيد هو المظهر النهائي للرسالة الإلهية لأنه يتوافق كلياً مـع الفطـرة (*)، والأكثر أهميّةً من هذا، فهو منسجم مع الكون،إذ إن كل أجزائه من الخلق الإلهي. وعندهم، فالإسلام ليس ديناً (*) فقط مستنداً إلى القرآن (*) لكنـه أيـضًا نظـام كلي(*) ومنهج شامل (*) يهدف إلى خير الإنـسانية. فالإسـلام يـشتمل علـى الميتافيزيقيا، والسياسة، والاقتصاد، والأخلاق، وكلّ فروع المعرفة الأخرى (*). لهذا فإن سعادة الإنسانية تعتمد على الطاعة الكاملة للإسلام وللشريعة (*). فـي المقابل، فالتعاسة هي نتيجة الانشقاق والانفصام: العقل ضدّ الجسد، الإنسان ضـدّ

الإنسان، الإنسان ضدّ المجتمع، وفي النهاية الإنسان ضدّ الطبيعة، مما يشكّل تبني نظام غير إلهي، وبمعنى آخر: الجاهلية (*).

وبسبب الطبيعة المرنة للإسلام، يقف الأصوليون المتـشددون ضـدّ أولئـك المفكّرين الذين يتّهمون الإسلام بالفكر الرجعي. يجادل الأصوليون بـأنّ طبيعـة الإسلام لا يمكن أن تكون رجعية لأن منهج الإسلام ونظامه يـسمحان بـالتكيّف الفردي والجماعي مع التقدّم لتلبية حاجات تغيير ظروف المعيشة. بينما يفتـرض الإسلام مبادئ أبديّة معيّنة وعقوبات معيّنة، لا يعني هذا بأنّ كـلّ شـيء يعتبـر إسلامياً هو إلهي وبالتالي ليس عرضة للتغيير. على أية حال، فالفكر أو العقيـدة يتضمّنان مبادئ أساسية ثابتة، لكن هذا لا يجعـل الفكـر رجعيّـا بالـضرورة. فالتفسير(*) يوظف لأغراض تعديل الفكر الإسلامي بموجب الحداثة (*). بهـذا المعنى، يعتقد حسن البنا (*) بأنّ تعريف الإسلام بأنه رجعي يثبت الجهل بطبيعة كل من الفقه والشريعة (*). أما التركيز على جزء من الشريعة الإسلامية وإهمال التنظيم العامّ والجذور الأساسية للدين فيفسد المعنى الحقيقـي للإسـلام بتحديـده ببضعة أحكام فقهية تطبق هنا وهناك.

يزوّد الإسلام بعض الحقوق الأساسية التي قد تشجّع الأفراد والناس على تقبّل، أو على الأقل تحمّل، مثل هذا الوضع. هكذا، يجادل الأصوليون بأنّ الإسلام يزوّد الإنسان كإنسان، وبغض النظر عن دينه، بالحقوق الأساسية مثل الحيـاة التـي لا يمكن أن تؤخذ بدون مسوّغ شرعي. ويذكرون، أيضاً للأسباب نفسها، أن الإسلام يطوّر العلاقات مع الأديان الأخرى ويحاول فتح إمكانية التعاون الجيد على شرط أن لا يقف الغير ضدّ الإسلام.

لكن حقيقة المسألة توجب النظر في المعاني المتعددة الجوهرية للإسلام كـدين ومجتمع ومسجد ودولة. فالإسلام يتعاطى مع كل من هذه الحياة والحياة الآخـرة. علاوة عن ذلك، فهو يعني بالعبادة والسلوك، والتي هي أجزاء من نظـام كلـي وشامل لشؤون الحياة. وتشكّل المعتقدات الدينية جزءاً من النظام الإسلامي فقـط، وينظّم الإسلام الدين، بالمعنى الضيّق، وحياة النـاس، بـالمعنى العـامّ. وعنـد الأصوليين، على المسلمين الحقيقيين أن يخضعوا كلّ سمات حياتهم للمنهج الكلّي ونظام الإسلام. راجع أيضاً الألوهية؛ فطرة؛ ا ؛ الحكـم؛ التفـسير؛ الأصـولية

الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ المعرفة؛ المنهج؛ الأديـان التوحيديـة؛ الجاهليـة؛ القرآن؛ الدين؛ الشريعة؛ الشورى؛ النظام؛ التوحيد؛ النصّ؛ علم الكلام.

الإسلام السياسي. راجع: الأصوليّة؛ الأصولية الإسلامية.

الإسلامبولي، خالد شوقي. راجع: الإسلامبولي، محمد شوقي.

الإسلامبولي، محمد شوقي. كان الإسلامبولي أمير (*) الجماعة الإسلامية (*) في كلّيّة التجارة، جامعة أسيوط في مصر وأحد زعماء الجهاد (*). جنّد محمـد الإسلامبولي من قبل عبد السلام فرج (*). أخّوه، الملازم الأوّل خالـد، اغتـال الرّئيس أنور السادات. كان أبوهما عضوّا في الإخوان المسلمين (*)، واعتقد بأنّ خسارة مصر الحرب مع إسرائيل (*) في عام ١٩٦٧ كانت انتقاماً إلهيّـا علـى إعدام سيد قطب (*) من قبل الرّئيس جمال عبد الناصر.

الإسلاميون التقدميون. هم جماعة المثقّفين المسلمين التونسيين الـذين كـانوا أعضاء في حركة الاتجاه الإسلامي (*) في أوائل السبعينات. نـشروا وجهـات نظرهم في المساجد والمدارس والجامعات حتى أوائل الثمانينات عندما قرّر راشد الغنوشي (*) وعبد الفتاح مورو تحويل الاتجاه الإسلامي إلى منظمـة سياسـية. بعض الأعضاء، مثل صلاح الدين جورشي وأحميده النيفـر وزيـاد كريـشان، اعترضوا على هذا العمل واستقالوا. ثم قرّروا تركيز اهتماماتهم على النـشاطات التقدّمية الثقافية والتربوية. إنّ المسلمين التقدّميين يوجدون في الغالب في منـاطق الجامعات والمدن، وتعبر صحيفة ١٥-٢١ عن مواقفهم ومفاهيمهم السياسية.

الأسلمة. الأسلمة هي تعبير يـدل علـى الحجـج، والمناقـشات، والعمليـات المستخدمة من قبل الأصوليين لتبنّي المناهج والمفاهيم والمبادئ المنقولة إلى الفكر الإسلامي. وهكذا، تشير الأسلمة إلى تحويل المفاهيم الأجنبية مثل حقوق الإنسان والديمقراطية (*)، على سبيل المثال، إلى مفاهيم إسلامية مثل الحقوق الـشرعية والشورى (**). تتضمّن الأسلمة مجـالات عديـدة مثـل العلـوم الإجتماعيـة والاقتصاد ومبادئ مثل التعددية والدولة الإسلامية (**). والأسلمة، من ناحيـة مجالهاومادتها هي عملية ضخمة حيث تتضمن المعرفة، والفلسفة، والدين، والنظام العالمي (**)، وحتى حقل التقنية.

تعتمد هذه العملية من الأسلمة على إمكانية التفكيك، تفكيـك المـصطلح عـن تاريخه وإعادة تفسير المصطلح حسب الحاجة الوظيفية والفكرية ومن ثم إدخالـه في المنظومة الفكرية الإسلامية. هكذا، ومع أن تاريخ (*) الديموقراطية يختلـف عن الشورى، فإنهما يصبحان متساويين في المعنـى عنـد الإسـلاميين عنـدما يفككونهما عن تاريخهما وإعمالهما في العصر الحديث. وبهذا المعنـى، تـصبح الديموقراطية والشورى آليتين للتأكيد علـى دور الجمهـور فـي إدارة حيـاتهم السياسية. هذه العملية تنبع من فهم تاريخاني يجعل من الفكـر الإنـساني فكـراً متحركاً مرتبطاً بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وشارك العديد من الأصوليين بشكل مباشر وغير مباشر في عملية الأسـلمة. ويعتبر راشد الغنوشي وحسن الترابي (**) مثالين جيدين على هذه الأسلمة. على المستوى المؤسساتي، يقود المعهد العالمي للفكـر الإسـلامي (IIIT) مـشروع الأسلمة، إذ نشر العديد من الكتب والمقالات حول أسلمة المفاهيم والمناهج. راجع أيضاً: الأصالة؛ البنا، حسن؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الإجمـاع؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ إسرائيل؛ الإصلاحية؛ قوات الدفاع الشعبية؛ الترابي، حسن؛ حزب الأمة؛ الغرب؛ الزمر، عبود.

إسماعيل، عبد الفتاح (- ١٩٦٦) . بعد إطلاق سيد قطـب (*) فـي أيار/ مايو ١٩٦٤، نظّم عبد الفتاح إسماعيل العديـد مـن الإجتماعـات لـبعض الإخوان المسلمين في مصر وبنى منظمةً سريةً. في البداية، اعتبرت هذه المنظمة وسيلة للانتقام لمذابح ١٩٥٤، لكن فيما بعد اصبحت حركة ضدّ النظـام. أصـبح سّيد قطب منظّر هذه المنظمة فحثّ الإخوان على اتخاذ أقوى الإجراءات المحتملة ضدّ النظام. عرف أتباع قطب هؤلاء بالقطبين.

وكان إسماعيل قد رتّب هروب العديد من أعضاء الإخوان المسلمين (*) إلـى المملكة العربية السعودية والدول الخليجية. وإسماعيل، الذي كان معروفاً بوصفه دينمو الإخوان المسلمين في مصر، اعتقل في آب/ أغسطس ١٩٦٥ واتهم بأنـه عضو في الجهاز السري، وفي عام ١٩٦٦ أعـدم مـع سـيد قطـب وصـالح عشماوي(*). راجع أيضاً: الإخوان المسلمون؛ النظام السري.

الأسود، محمد حبيب. راجع طلائع الفداء.

الأصالة. تدعو الأصولية الإسلامية (*) للعودة إلـى الأصـالة الإسـلامية كطريق إحياء المجتمعات الإسلامية. إنّ الدعوة للأصالة هي دعوة إلى العودة إلى أصول (*) الدين الإسـلامي(*)، ومـن أوّل هـذه الأصـول تنميـة الأخـلاق الإسلامية(*) وإقامة المجتمع الإسلامي(*) ضمن دولة إسـلامية (*). لا تعنـي الأصالة رفض الحداثة: معيشةً وعلمًا. بل تعني، على أية حال، إدخال الحداثة في إطار إسلامي والابتعاد عن السيطرة الفعلية للغرب (*).

فالشورى (*)، على سبيل المثال، هي مبدأ إسلامي اصيل؛ أما الديموقراطيـة فمبدأ أجنبي. فأسلمة أو تأصيل (*) الديموقراطية يجعلها موازية للمبدأ الإسلامي، الشورى. كما أن الأصوليين يتبنون العلم الحديث، لكنهم يحوّلونه إلى حقل أصيل من المعرفة بربطه بمفهوم التوحيد (*) لا بالمادية. كما تتضمن الدعوة للأصـالة تميّز الجماعة الإسلامية عن الجماعات الأخرى، كما تزوّدها بشعور التفـوّق. إذاً الأصالة هي مفهوم يمسّ الثقافة، والسياسة، والمجتمع، والاقتصاد، والميتافيزيقيـا وكلّ حقول الحياة. راجع أيضاً: الحضارة الغربية.

الإصلاحية. تركّز الإصلاحية مسعاها في إعادة تفسير الإسـلام (*) علـى الدور المركزي الذي يمكن للعقل (*) أن يقوم به في تجديد المبادئ الإسلامية من خلال حضارة عالمية (*). بينما تعتبر الأصوليّة (*) من منظور حسن البنا وسيد قطب (**)، على سبيل المثال، أن القوانين الأخلاقية هي طبيعية، إلا أنها تـصر على تأسيس هذه المفاهم على الشريعة (*). على أية حال، فالإصلاحية، كما هي موجودة عند جمال الدين الأفغاني، ومحمد إقبال ومحمد عبده (**) تقول بأنّ كلّ القوانين الأخلاقية يمكن أن تُدرس ويُبرهن عليها بالعقل.

ويقول علي شريعتي (*)، على سبيل المثـال، بـأنّ الإسـلام (*) يعـارض الماركسية (*) لأن الأخيرة تساوي بين القوانين الأخلاقية والعادات الاجتماعيـة، فتربط بينها وبين المادية الاجتماعية والاقتصادية. على أية حال، يحاول الإسـلام نسب القوانين الأخلاقية إلى الطبيعة الفطرية للإنسان أو الفطرة (*). لكن العقـل هو الوسيلة التي تحددها. وبينما يصرّ الأفغاني على أن الإنـسان يمتلـك حـافزاً

للارتفاع فوق البهيمية والرغبة في تحسين حياته، يخبرنا أن إتبـاع الفطـرة دون العقل لا يمكن أن يكون الوسيلة الأساسية المطلوبة للتوصـل إلـى المعرفـة(*) وتطوير الأدوات الضرورية لصناعة الحضارة.

لهذا تتقبل الإصلاحية الإسلامية نتائج على نتائج العقلانية الغربيـة. فتحـاول إعادة تفسير الدين (*) من ناحية فلسفية. فمن مظاهر العقل تطـوير العلـم (*) والتقنية. فتتبنّى الإصلاحية، على سبيل ال مثال، نظريات سياسية غربيـة لأنهـا عقلانية وعلمية. سبقت الإصلاحية الإسلامية وفتحت الطريـق أمـام الأصـولية الإسلامية (*) لتبنّي المبادئ الغربية مثل الديموقراطية والحكم الدسـتوري (**) ولإدخالها في المنظومة الفكرية الإسلامية من خـلال أسـلمتها عبـر الـشورى والإجماع (**)، وهذا أيضًا على سبيل المثال.

مثل هذه الفكرة هامّة جداً في توضيح المشروع السياسي الأصولي، سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي. وبينما أدى قبول الإصلاحية للغـرب (*) فكريّا إلى تبنيهم لنظريات سياسية غربية، إلا أن هذا منعها من الادّعاء بتأسـيس نظرية سياسية جديدة أو إنشاء الدعامات الأساسية لبناء مثل هذه النظرية. ركّزت محاولات الإصلاحيين على تقـديم بعـض العقائـد الـسياسية الغربيـة مثـل الديموقراطية(*) والجمهورية وعلى الحثّ العملي للحكّام لتطبيقهـا. إن طبيعـة فكرهم السياسي كان موجهاً لحل المشاكل العملية، وغير مؤسسة بالكامـل علـى التأصيل النظري، لأن أهدافهم السياسية كانـت مباشـرة. كمـا أن الانتقـادات الإصلاحية للتقليديين ما كانت موجهة نحو التقاليد بحدّ ذاتها، لكن من أجل إعـادة التفسير (*) لجعلها متناسبة مع الأفكار الغربية، خصوصاً التوافق والتناغم بـين الدين والعلم.

فالتاريخ (*)، على سبيل المثال، لم يرفض في حد ذاته لكنه وظّف لبيان كيفية تصرف المسلمين خلال العصور المختلفة وكيفية التعامل مـع غيـر المـسلمين ومعارفهم. لا بد أن نتذكّر بأنّ الإصلاحيين أنفسهم ما كان لديهم أي إدّعاء بالقيام في بناء نظرية، لكنهم كانوا حريصين جداً على ضرورة جمع الغرب والـشرق، علمياً ودينياً. لهذا لم يبتعدوا عن الأخذ من الغرب. إلا أن عدم كتـابتهم لنظريـة متكاملة سمحت للأصوليين لاحقاً باستعمال أفكار الإصلاحية لبناء نظريتهم، مثل

تقديم الشورى على انها متكافئة مع الديموقراطية. إلا أنـه لابـد مـن إعطـاء الإصلاحيين حقهم في فتح الطريق أمام أسـلمة(*) المفـاهيم الغربيـة المهمـة والانفتاح الفكري على المفاهيم الضرورية مثل الديموقراطية والتعددية (*). كمـا إنّ إحياء الجوّ الثقافي المنفتح في العالم الإسلامي أيضاً يعود إليهم، كما ان رؤية عدم ضرورة الصراع بين الإسلام والغرب تعود أيضاً لهم. راجع أيـضاً عبـده، محمد؛ الأفغاني، جمال الدين ؛ الفاسي، علال؛ إقبال، محمد؛ مطهري، مرتضى؛ شريعتي، علي؛ الحداثة؛ العلم.

الأصول. يطالب الأصوليون بالعودة إلى أصول الدين (*)، أي القـرآن (*) والسنة النبوية. يجادل الأصوليون بأنّ المسلمين السابقين كانوا أحراراً وقـادرين على بناء حضارة (*) رئيسية بتوجيه تركيزهم نحو بناء أصول الدين عبر تطوير أصول الفقه (*).

أما الفترات التالية، فشهدت اهتماماً أقل بضرورة إعادة دراسة أصـول الفقـه طبقاً للظروف المتغيرة وركّزت بدلاً من ذلك على الفروع التفصيلية وكأنها مـن الأصول الشرعية. ويرى حسن الترابي (*) أن هذا دليل على ضياع الأولويـات السياسية في الخطابات الإسلامية مثل شكل النظام السياسيس أو مـشروعية (*) الحكومة التمثيلية، التي كانت أصلاً موجهة نحو خدمة الحضارة الإسلامية. هـذا الضياع جعل الخطابات الإسلامية ملغية وعاجزة عن تفعيل المجتمعات الإسلامية، فاستوجبت أيضاً استعارة القوانين الوضعية الغربية المناسبة لمشاكل الحداثة (*). مثل هذا التفضيل السياسي الخاطئ أدّى إلى تمجيد الفقه عوضاً عن الدين ذاتـه. فأصبح المسلمون خدم فكر لا يستطيع إفادتهم كما في السابق. هذا الفعل أدّى إلى إضعاف الفكر الحرّ وإلى هيمنة التقليد (*)، الذي اصبح موازياً للدين نفسه.

وطبقاً للأصوليين، فإن الفكر والنظام الإسلامي الموروث (*) أثبتا عجزهمـا عن التقدّم، والمطلوب بدلاً من ذلك فكر إسلامي جديد وخطاب يأخذ في الحسبان الحداثة المؤسسة على النص (*) الديني، لا الـسلطات الجديـدة أو الموروثـة. فالاجتهادات الفردية يجب أن تتعامل مع قضايا عميقة، وليس فقط مع فرضـيات عديمة الأساس، أو مصالح هامشية أو تفاصيل لغوية، وهي المشاكل التي أصابت تاريخ (*) الإسلامي(*). كما أن العلوم العقلية ذات أهمية قـصوى فـي إعـادة

تكوين فكر إسلامي فعّال، فمثل هذه العلوم قادرة فقط على التفاعل الصحيح مـع الأصول، خصوصاً النصّ القرآني، وتطوير الشريعة (*).

وبما أن الأصول فقط تحمل في طياتها أيّ قيمة معيارية أو نهائية للمـسلمين، فإنهم يقللون من أهمية اتباع التقاليد الإسلامية ويصفونهما كما لو كانت لا تعـدو أن تكون تراكمات تاريخية بدون أيّ منزلة معيارية ثابتة. راجع أيضاً الأصـالة؛ الأصولية؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ الماضي؛ النظام؛ الترابي، حسن؛ الوهابية.

الأصوليّة. في الأصل، الأصوليّة هي مفهوم طوّر فـي الغـرب (*) لكـي يصف اعتقادات بعض الدعاة الإنجيليين في أن الإنجيـل هـو الكلمـة الحرفيـة والأبدية (*). فيما بعد، وسّع هذا المعنى ليتضمن كلّ أنواع الجماعات الدينيـة التي تحاول العيش طبقاً للنص الديني، وهكـذا، هنالـك الأصـوليّة اليهوديـة، والأصوليّة المسيحية والأصولية الإسلامية. ومع أنّ الأصوليّة حملـت مـضموناً سلبياً، فهو مستخدم في هذه الموسوعة بشكل وصفي للدلالة على تلك الحركة التي تدعو إلى العودة إلى أصول (*) الإسـلام (*): القـرآن(*) والـسنة النبويـة. وبالطبع، تدرس الأصوليّة من المنظورات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية، لكن مثل هذه المنظورات منفردة لم تصل إلى الفهـم المعمّـق لخطابـات الأصـولية ولشعبيتها لدى فئات عدة من المسلمين.

في الأزمنة الحديثة، ازدهر العديد من الحركات التي تدعو إلى العودة كليّا إلى أصول الدين (*) في كافة أنحاء العالم الإسلامي. شعر زعماء مثل هذه الحركات بأنّ البعد الروحي الإسلامي يمكن أن يساعد على تطوير صورة واضحة للعـدو وإدانة الفساد الأخلاقي – خصوصاً عندما تتناقض الصورة الحاليـة المحـسوسة لأوضاع الأمة مع صورة مثالية ومجيـدة محـسوسة لمـاضٍ ملـيء بالمثاليـة الأخلاقية. وهكذا، يوظف هذا البعد الأخلاقي لحـثّ المـسلمين علـى تأسـيس حضارتهم (*) العظيمة مرة ثانية، وعلـى إعـادة بنـاء هـويتهم، واسـتيعابهم للحداثة(*) والتطور.

بطريقة أو بأخرى، ومثل أي منتج سياسي وثقافي، فـإن صـعود الأصـولية الإسلامية يجب أن يحدّد ضمن إطار الاستجابة للأزمـات الثقافيـة والـسياسية

والتربوية والاجتماعية والاقتصادية وحسب تعدد المنظورات التاريخية والثقافيـة.
راجع أيضاً: الردة؛ الأصالة؛ البنا، حسن ؛ الرأسمالية؛ المسيحية؛ الديموقراطيـة؛ الأصول؛ الأصـولية الإسـلامية؛ إسـرائيل؛ اليهوديـة؛ الخمينيـة؛ التحريـر؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأخلاق؛ قطب، سّيد؛ الراديكالية؛ الدين؛ الثورة؛ العلم؛ علم الكلام؛ الترابي، حسن؛ الكفر؛ العنف.

الأصولية الإسلامية. لا تتشكل الأصولية الإسلامية فقـط مـن جماعـة الحركات السياسية لكنها تحمل أيضاً مجموعة متنوعة من الاتجاهـات الفكريـة المعتدلة والمتشددة وتعدداً في الخطابات السياسية. تشكّل هـذه الخطابـات نقـدّا للفلسفة (*)، والإيديولوجيا السياسية، والعلم (*). ومن ناحية فلـسفية، ومـع أنّ الأصولية تؤمن بوجود الحقيقة الموضوعية والنهائية، (*) إلا أنها تدعي أن الفرد غير قادر على فهمها، وهكذا، فكلّ معرفتنـا (*) هـي نـسبية. ومـن الناحيـة الجوهرية، تحاول تقديم طريقة حياة وفكر مستندة إلـى الـشريعة (*) وظـاهرة الطبيعة. فكلاهما معاً يشكّلان الدين (*). تعتمد الإيديولوجيات السياسية الأصولية على الالتزام بالحاكمية (*) وعلى دحض الجاهلية(*) والمقولة أن للناس الـسلطة النهائية وأن طبيعة الإنسان هي أنانية. بدلاً من ذلك، تعتبر الأصـولية أن تلـك السلطة النهائية هي (*). تدور النظرة العالمية الأصولية حول إقامة مجتمعات عادلة ومستقيمة تعتمد الإسلام (*) كمنهج (*) حياة.

بينما ينظر الأصوليون بشكل عملـي لـدور العقـل (*)، يجعلـون وجـود الأخلاق(*) حقيقة موضوعية طبيعية. على أية حال، يؤكّد الأصـوليون قـصور العقل الإنساني في اكتساب المعرفة المطلقة. وجهة النظر هـذه تـستلزم وجـود الوحي حتى تتمكن الإنسانية من العيش بتوافق مع النظام العالمي (*). وعند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب (**)، خلق ا في الإنسان الفطرة (*) التي تستقبل الوحي (*) وتتضمن الطاعة الذي خلق القـوانين الكونيـة، الطبيعيـة منهـا والأخلاقية. فالقوانين الكونية ليست خالية من القيم بل تستهدف كل هـذا الكـون. فا خلق كل القوانين الطبيعية والأخلاقية لخدمة الإنسان.

الأصولية الإسلامية هي مصطلح عام لمجموعـة واسـعة مـن الخطابـات والحركية (*) التي تحتوي على مستوى عالٍ من التعددية (*) المعتدلة، وبالتالي

الديموقراطية (*)، وكذلك على الراديكالية (*) المتطرّفة، وعدم التسامح، وبالتالي حكم الأغلبية الدينية. وبينما هناك بعض المجموعات الأصولية التي تتقبل التعددية بين المسلمين والأقليات، هناك جماعات أخرى ترفض هذا النوع من التعدّدية. بالإضافة إلى هذا، فبينما هناك بعض الأصوليين الذين يتقبلون التعددية الدينية لكنهم يرفضون التعاطي الإيجابي مع الخارج، وخاصة الغرب (*) بالإضافة إلى الامبريالية. حتى على المستوى العلمي، هناك بعض الأصوليين الذين يدافعون عن العلم والتقنية الغربيين، بينما يستثنيهما آخرون بسبب طبيعتهما غير الإسلامية.

على سبيل المثال، إن خطابات سيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وآية ا الخميني (*) حول الطبيعة السياسية. والدولة الإسلامية (*) هي أكثر تشدّدًا من خطابات حسن البنا، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي (**). المنظرون الثلاثة الأوائل لا يؤمنون بالتغيير التدريجي والمساومة. لذا، يؤكّدون على ضرورة إسقاط الحكومات العلمانية كواجب ديني غير قابل للمفاوضة. فهذه الخطابات ترفض أي نوع من المساومة فيما يتعلق بحاكمية ا وجاهلية العالم. على أية حال، إن خطاب البنا هو أكثر انفتاحاً وأقل إصراراً على الإسقاط العنيف للأنظمة غير الإسلامية. في الحقيقة، يظهر خطابه جاهزيةً للمساومة، عملياً ونظرياً، وينفي وجود أي سلطة دنيوية نهائية عدا الجماعة، التي يتضمن توافقها حاكمية ا . فإذا كانت الجماعة غير راغبة في تبنّي الدولة الإسلامية، فإن فرضها لا يعكس جوهر الإسلام. راجع أيضاً: الأصالة؛ الأصوليّة؛ حزب ا ؛ عصبة الأنصار الإسلامية؛ إسرائيل؛ اليهودية؛ الخمينية؛ التحديث؛ الترابي، حسن؛ العتيبي، جهيمان.

الأفغان العرب. يدل هذا المصطلح على مجموعات المتطوعين العرب الذين قاتلوا الاحتلال السوفياتي لأفغانستان والحكومة الأفغانية الشيوعية في الثمانينات. اعتقد الأفغان العرب بأنّهم كانوا يقومون بالجهاد (*) ضدّ الكفّار. دعمت أكثر الأنظمة الإسلامية والمثقّفين الإسلاميين بالإضافة إلى العديد من البلدان في الغرب (*) هذه الحركة في بدايتها وقبل انهيار الاتحاد السوفياتي. بعد نهاية الاحتلال السوفياتي، انشق الأفغان العرب ودعموا الفئات الأفغانية المختلفة

المتناحرة التي كانت تتسابق على السلطة. كما تحول العديد من الأفغـان العـرب عند عودتهم إلى بلدانهم إلى نواة للثورة المسلّحة والنشاطات العنيفة ضدّ الأنظمـة القائمة. علاوة عن ذلك، توجّه البعض إلى باكستان لكي يجدوا ملجـأ آمنـاً مـن حكوماتهم التي كانت تتابع نشاطاتهم وتربطهم مع الحركات الإرهابية. على أيـة حال، لم يشترك أغلب الأفغان العرب في البداية في النشاطات العسكرية. ويشتمل الأفغان العرب على مواطنين من أكثر الدول العربية، خصوصاً مصر، والأردن، واليمن، والمملكة العربية السعودية، والجزائر. ويقدر العـدد الرسـمي للأفغـان العرب بحولي ٦٠٠٠، غير أن العدد الفعلي يتخطى هذا القدر بكثيـر (حـوالي ٢٠٠٠٠)، إذ إن العديد منهم لم يسجّلوا عند دخولهم لأفغانستان ولـم يخـضعوا للإجراءات الشكلية. علاوة عن ذلك، عمل العديد منهم فـي مؤسـسات خيريـة إسلامية وعربية وجمعيات تربوية.

هناك منظمتان مشهورتان تشتملان على العديد من الأفغان العرب. الأولـى، جماعة التكفير والهجرة (*) (جماعة المسلمين)، بقيادة الدّكتور أحمد الجزائـري، والتي تحالفت وأثّرت على العقيدة المتـشددة للجماعـات الإسـلامية المـسلحة الجزائرية (*). أما المنظمة الأخرى فهي جماعة الخلافة، والتي أسّـسها محمـد الرفاعي، الذي دعا إلى تأسيس الدولة الإسلامية (*) على الحدود مع باكـستان. كما أن هناك منظمات أخرى مثل العمائم السوداء وجماعة الفطرة، والتي تتبنـى مبادئ ساذجة مثل منع لبس الأحذية واستعمال السيارات. اتهم بعـض الأفغـان العرب بمحاولة قتل الرئيس المصري حسني مبارك في إثيوبيا حيث إن اثنين من القتلة المزعومين كانا مصريين من الأفغان العرب.

كما أن رمزي يوسف (*)، الذي اتهم بتنظيم التفجير الأول لمركـز التجـارة العالمي، له ارتباطات مع الأفغان العرب. وكذلك الأمر مع الأفراد الذين اتهمـوا بقصف مقر البعثة الأمريكية في الرياض في المملكة العربية السعودية في عـام ١٩٩٥، فقد كانوا في أفغانستان. وعلى كل ، لا ينبغي علينا أن ننسب ارتفاع حدة عنف الجماعات الإسلامية الثورية والعنيفة في العالم العربي إلى الأفغان العـرب وحدهم، إذ إن هذه الجماعات نشأت أساساً بما فيها الجماعة الإسلامية في بلـدانها

وليس في أفغانستان. إلا أن هناك بعض الأدلة الظرفية التـي تؤكـد أن عـودة الأفغان العرب إلى بلدانهم زادت من حدة العنف والراديكالية (**).

في الأردن، ترأس الأفغان العرب عبد ا كامل الحشايكة حيث يقول بعـض المراقبين بأنّ هذه الجماعة الأردنية تتكوّن من أعضاء مـن جـيش محمـد (*) والإخوان المسلمين (*).ويزعم البعض بأنّ هذه الجماعة أرادت اغتيـال الوفـد الفلسطيني إلى مفاوضات السلام مع إسرائيل (*) ورئيس الوزراء الأردني عبـد السلام المجالي بالإضافة إلى بعض ضبّاط الجيش والشرطة وتفجير مجمع عمان السكاني، وهو مركز تجاري كبير، بالإضافة إلى قاعات السينما. وتقدر عـضوية الأفغان العرب في الأردن بحوالي ١٫٠٠٠.

كما يتهم الأفغان العرب بالتفجيرات الذي وقعت في ثكنات البعثـة العـسكرية الأمريكية في الرياض في المملكة العربية السعودية. ويرتبط المشبوهون الأربعة بالأفغان السعوديين الذين قاتلوا في الثمانينات في افغانـستان ضـدّ الـسوفيات. فالمشتبه بهم كانوا قد تأثّروا بعقيدة أسامة بن لادن (*) ومحمـد المـسعري (*) وكتابات أبي محمد المقدسي.

إنّ اسم المقدسي الحقيقي عصام محمد طاهر، وهو يقبع الآن فـي الـسجون الأردنية بتهمة تشكيل منظمة غير شرعية، بيعة الإمـام، والتخطـيط لنـشاطات إرهابية. وهو فلسطيني الأصل نشأ في الكويت وتأثر بجمعيـة إحيـاء التـراث الإسلامي (*)، وهي جزء من الاتجاه السلفي في الكويت والخليج. كما أن كتابه، ملة إبراهيم، يتبنّى الراديكالية السلفية كوسيلة للقضاء على جاهلية العالم (*). وقد شكك المقدسي حتى بالحركات الأصولية السائدة، كما كانت لديه اختلافات عديـدة مع الأفغان العرب الآخرين. أثناء هذه الفترة، وصل بعض الشبان من الخليج إلى أفغانستان وانضموا إلى المقدسي الذي ابعدهم عن الأصـوليين الأكثـر اعتـدالاً كالإخوان المسلمين.

وقد كان المقدسي شديد النقد للإخوان في الأردن ولقبولهم بالديمقراطية، فهـو يعتبر أن الديموقراطية والبرلمان هي من أشكال الكفر التي تغتصب حاكميـة ا وشريعته (**). كما نشر المقدسي رسالته في المـساجد. وفـي الأردن، انـضم العديد من جيش محمد المحظور إلى المقدسي. وفي عـام ١٩٩٥، تـم محاكمـة

العديد من يتهم الإرهاب وحيازة الأسلحة، لكـنهم اتهمـوا القاضـي والـشرطة والمحامين بالكفر. كما كان بعض المتهمين بالتفجير في الريـاض مـن جماعـة المقدسي الذين تدربوا في أفغانستان. راجع أيضًا: بـن لادن، أسـامة، الحركـة الإسلامية الكردية؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ جيش محمد.

الأفغاني، جمال الدين (١٨٣٩ – ١٨٩٧). هو المفكّر والناشط المـسلم الأكثر بروزًا الذي بدأ العملية الحديثة للإصلاح الإسلامي في العالم الإسـلامي. وقد وصف الافغاني بأنه حكيم الشرق أو أنه من أيقظ الشرق مـن سـباته. قـال بعض العلماء بأنه ولد في أفغانستان، وقال آخرون بأنّه ولد في إيران، ثمّ انتقـل إلى أفغانستان. على أية حال، ادعى الأفغاني أنه ولـد فـي أفغانـستان. وبينمـا تصرف الأفغاني كعالم سني، اعتبر العديد من العلماء بأنّـه كـان شـيعياً. فـي طفولته، تعلّم الأفغاني العربية واستظهر القرآن. كانت سفرته الأولى إلى الهند، ثمّ سافر في كافة أنحاء العالم الإسلامي.

في أفغانستان، كان الأفغاني ناشطاً جداً ضدّ البريطانيين، وطرد لذلك ثمّ انتقل إلى اسطنبول، وبومباي، والقاهرة وأماكن أخرى. نظّر للخلافـة العثمانيـة (*) كمصدر لوحدة المسلمين ودفاعهم. وعلى الرغم من أنه أصبحّ للأفغـاني مركـز مرموق في إسطنبول، إلا أنه طرد ثانيةً وذهب إلى القاهرة في عام ١٨٧١، هناك ازدهرت مهنته كمصلح، كما كان ناشطاً جداً في إثارة العداء للبريطانيين فكان له أتباع كثر، منهم محمد عبده (*)، لعبوا أدواراً بارزة بعد ذلك في مجتمعاتهم . ثم نفي الأفغاني في عام ١٨٧٨ إلى الهند، حيث بدأ العمل في الدعوة إلى الجامعـة الإسلامية. ثمّ استقر في باريس في عام ١٨٨٣ حيث نشر المجلة المـؤثرة جـداً آنذاك العروة الوثقى. في إيران، عمل ضدّ الشاه وانتهى ثانيةً في إسطنبول حيث إن السلطان وعده بان يكون له شأن عظيم. لكن الأفغاني مات وحيداً بعد سـنتين من معاناته سرطان الفكّ.

ردّاً على محاضرة للمستشرق رينان، اعتبر الأفغاني بـأنّ الإسـلام والعلـم متوافقان، إذ إن الإسلام لم يرد خنق العلم أو توقيف الحرية (*) الفكريـة. آمـن الأفغاني بضرورة ترويج مذهب الإرادة الحرّة كوسيلة لتحقيق الحريـة الدينيـة والسياسية بالإضافة إلى التقدّم . وبينما تحول فهم الإسلام إلى تقليد، نظر الافغاني

للمبادئ الأساسية للإسلام على أنها متوافقة مع العلوم والتطور الحديث. والفكـر الإسلامي عليه أن يوظف الحداثة (*) عملياً لكي يحيي الإسلام. كما دعا الافغاني إلى إعادة النظر في الفكر السياسي أيضاً لكي يشتمل على الديموقراطية والحكومة الدستورية (**). ركّز أراءه السياسية والأيديولوجية على ضرورة إصلاح الدولة الإسلامية (*) من خلال الدعوة إلى الجامعة الإسلامية (*)، فطالـب بالتمـسك بالعدالة والشورى (**) كركنين رئيسيين للحكم الحديث. راجع أيـضاً: عبـده، محمد؛ ابن باديس، عبد الحميد؛ الحداثة؛ الجامعة الإسلامية؛ رضا، محمد رشـيد؛ السلفية.

إقبال محمد (١٨٧٧ – ١٩٣٨). محمد إقبال هو مصلح ليبرالي باكستاني كان له تأثير ديني وثقافي وصل الى جميع أنحاء العالم الإسلامي. كـان شـاعرّا وفيلسوفاً. ولد إقبال في سيالكوت وترعرع في عائلة متدينة. عندما أنهى دراسـته الثانوية، انضم إلى كلّية البعثة الاسكتلندية، وبعد ذلك انضم إلى الكلّية الحكوميـة في لاهور. تأثر فكرياً بالسّيد أحمد خان وتوماس آرنولد. بعد حصوله على درجة الماجستير، أصبح إقبال قارئاً في جامعة الكلّية الشرقية للاهور. ذهب عام ١٩٠٥ إلى أوروبا ودرس في كلّية الثالوث وحصل على الدكتوراه في عام ١٩٠٧. كان منهمكاً جداً في سياسة الهند وانتخب في البرلمان لفترة (١٩٣٠ – ١٩٣٦). كان إقبال أيضاً عضو اتحاد عموم الهند الإسلامي، الذي كان له دوراً فعالاً في تأسيس باكستان. راجع أيضاً: جمعية العلماء المسلمين؛ الإصلاحية؛ الوهابية.

الألباني، الشيخ ناصر الدين. راجع: السلفية.

ا . عند الأصوليين، أن جوهر ا التوحيد (*) هو أعمق مـن أن يدركـه العقل الإنساني (*)، إذ إن ذات ا خارجة عن إطار الزمان والمكان، بينما عقل الإنسان واقع في إطار الزمان والمكان. هذه الخاصية تمنع الفهم الإنساني لجوهر ا . يمكن للإنسان أن يتفاعل مع النصّ الإلهي (*) فقط ويتصرّف وفقاً لذاك. لذا، فالتفاعل المباشر بين الإنسان وا ممنوع بسبب الاختلافات بـين ا والإنـسان. لهذا فالأصوليون يرفضون أيّ منهج (*) في المعرفة (*)، مثل الفلـسفة وعلـم الكلام (**)، التي تدّعي الوصول إلى فهم مطلق .

يجادل الأصوليون بأنه منّ الضروري أن يكون ا مصدر كـلّ المـشروعية والتشريع (**)، في السياسية والمجتمع بالإضافة إلـى الفلـسفة والعقـل (**). فعندهم، ليس هناك تفسير نهائي صحيح (*) للحكم، والمعرفة، والدين، والمبادئ الأخلاقية، والديموقراطية (**) دون ربطها بالألوهية. فالقضايا مثـل المبـادئ الأخلاقية والحرية (*) والأديان كالمسيحية واليهودية (**) أفسدت بالفهم الخاطئ . هذا الفهم الخاطئ أدّى الى ظهور عدد من المبادئ الخطرة حـول الألوهيـة، مثل الجاهلية، والردة، والشكّ (**) لأنها اصبحت تعتمـد علـى الإنـسان دون الارتكاز إلى نصّ صحيح أو القرآن (*). وهكذا، فالاعتقاد الصحيح في ا ، عند الأصوليين، يتطلـب ثـورةً (*) تطبّـق الـشريعة وتقـيم الدولـة الإسـلامية والمجتمع(**). راجع أيضاً الردة ؛ التوازن؛ الخلافة؛ المسيحية؛ علـم الكـلام؛ الأصوليّة؛ الإجماع؛ الأصولية الإسلامية؛ إسرائيل؛ الجهاد؛ اليهودية؛ الاستشهاد؛ الماركسية؛ الأديان التوحيدية؛ العقل؛ الراديكالية؛ الشريعة؛ الـشورى؛ الحكومـة الدينية؛ التوحيد؛ الحضارة الغربية.

الألوهية. تشير الألوهية عند الأصوليين إلى عدم إمكانيـة تغيـر مفهـوم التوحيد (*) لأن ا (*) هو الخالق ومصدر كل شيء، بينما النبي محمـد هـو وسيلة الاتصال ومهمّته الجوهرية الدعوة إلى المبادئ الإلهيـة بـصدق وأمانـة. فالنبي مثل سائر المسلمين الآخرين يـرتبط بـنفس الـشريعة (*)، وا اجتبـاه كرسول. وهكذا، فوظيفة النبي، عند سّيد قطب وأبي الأعلى المودودي (*)، على سبيل المثال، لم تكن الفلسفة واختراع المبادئ والفلسفات، بل الالتزام بالـشريعة بشكل حرفي. بهذا المعنى، يجعلون الحديث النبـوي نتيجـة للخطـاب القرآنـي ومعتمداً عليه.

وطبقاً للأصوليين، فالمعرفة (*) الإلهية من خلال النصّ (*) المنزّل تتفـوق على المعرفة الإنسانيّة، حتى تلك التي يملكها النبي؛ كما انّ السلطة الإلهية تتفوق على كل سلطة إنسانية. إذا كان هذا هـو حـال النبـي، فبـالاحرى أن ينكـر الأصوليون أيّ دور تأسيسي أو فهم متفوق للدين (*) مـن قبـل علمـاء الـدين والفقهاء.

ويرى الأصوليون أن ألوهية المفهوم الإسلامي العالمي، التوحيد، تعني أيـضاً بأنه وبالرغم من أن التوحيد هو مفهوم أبدي، فإن فهمه خاضع لـشروط المفـسر وأدوات تفسيره (*). ولذا، يجب التفريق بين فهم النصّ والنصّ نفسه. إنّ المفهوم الإسلامي المشتقّ من النص هو أبدي، أما الفهم الإنساني الصحيح فهـو متغيـر. وهكذا، فإن إمكانيات فهم أو قراءة المفهوم الإسلامي العالمي تمتد في كافة أنحاء المكان والزمان. لذا، يصبح مرتبطاً مع السياسي والمـادي، والأحـوال العامـة للقارئ والمفسر. هكذا، فإن النصّ الأساسي، أو القـرآن (*)، يمكـن أن يقـرأ، ويفسر ويفهم بشكل مختلف ومتنوع بحسب الأجيال والأفراد المختلفين. لذا، فـإن الخطابات الماضية المؤسسة على معنى القرآن يجـب أن لا تحـدّد مـن الفهـم الإنساني الحديث والمعاصر للنصّ بالإضافة إلى الماضي نفسه. فلا يمكن لـنصّ أن يناقض النص بخطاب إنساني ماضي أو حالي، بل بواسطة نصّ آخـر فقـط. راجع أيضاً الدستور؛ ا ؛ الحكم؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد.

إمام الشيخ عبد الفتاح. راجع: السلفية.

الأمة. يعتبر الأصوليون أن الإسلام (*) يستهدف إقامة الأمة الـصالحة أي الأمة التي لديها رسالة عالمية. فالأمة يجب أن تكون موحّدة ومضحيةً بالنفس في سبيل ا (*). كما أن الإسلام يستهدف تأسـيس الحكومـة الإسـلامية العادلـة والأخلاقية أيضاً (*)، لا الاستبدادية والطاغية. الإسلام يريد تأسيس أمة مستقيمة وان تكون الحكومة في خدمتها.

لهذا فإن الأمة الإسلامية، عند الأصوليين، تقوم على أربع قواعـد: الأولـى، عقيدة صافية تدفع بالإنسان إلى التقرب مـن ا ؛ الثانيـة، العبـادة الـصحيحة والأعمال الدينية الصالحة مثل الصلاة والصوم؛ الثالثة، الوحدة التي تكمل الإيمان وتخفض النزاعات بين المذاهب والميول السياسية؛ والرابعة، تشريع (*) وقوانين جيدة مشتقّة من القرآن (*) والسنة النبوية. راجـع أيـضاً الـدعوة؛ الخلافـة؛ الديموقراطية (*)؛ حزب الحق الإسلامي؛ حزب ا ؛ الحدود؛ الإجماع، المجتمع الإسلامي؛ الدولة؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجهاد؛ العدالة؛ حزب السلامة الـوطني؛ الماضي؛ الدين؛ رضا، محمد رشيد.

الأممية الإسلامية. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الأممية الإسلامية الثانية. قاد حسن الترابـي (*)، زعـيم الإخـوان المسلمين في السودان (*) منذ عام ١٩٦٤، الانشقاق الرئيسي الأول عن المنظمة الدولية للإخوان المسلمين (*). كان هذا الانشقاق بداية الأممية الإسلامية الثانيـة. هيّأ الترابي في التسعينات المؤتمر العربي الإسلامي الشعبي لتمثيل كلّ الحركات الإسلامية الرئيسية بشكل عام، وعارضت هذا المؤتمر بداية إيران والتي اقترحت فكرة الحكومة العالمية للإسلام لكي تدعم الحركات الإسلامية الثورية.

ظهر هذا المؤتمر بشكل عملي في عام ١٩٩١ عندما انعقد الاجتماع الأول في الخرطوم، أما المؤتمر الثاني فعقد في عام ١٩٩٣ ظهـر خلالـه العديـد مـن الاختلافات مع إيران لأن المؤتمر استعمل كلمة العربي لوصف نفسه الأمر الذي اعتبرته إيران عملاً عنصرياً. أما الاجتماع الثالث للمؤتمر فعقد في عام ١٩٩٥، وحضره ٣٠٠ ممثل من ٨٠ دولة، بما في ذلك وفود الإخوان المسلمين برئاسـة مصطفى مشهور (*) وجبهة الإنقاذ الإسلامية (*)، وحركة النهضة (*)، وحزب العمل وإيران. قرّر هذا الاجتماع تأسيس الفروع في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

إنّ الاختلاف الرئيسي بين المؤتمر والمنظمة الدولية للإخوان المسلمين يتمثـل في أن المؤتمر يعطي فسحة أكثر لعمل الحركات المحليّة ضمن ظروفها المحليـة ودون مركزية عالمية. وترى أن الحركات الإسلامية يجب أن تتعاون كوحـدات مستقلة وتتأقلم في البيئات الإقتصادية الإجتماعية والسياسية المختلفة. وهكذا، فمـا هو مفيد ومساعد لحركة ما قد لا يكون ملائماً لحركة أخرى. وبكلمـة أخـرى، يدافع المؤتمر عن التوجهات المحلية للحركات الإسلامية. أما حركة الإخوان فهي تريد الالتزام أكثر بقرارات السلطات المركزية. راجع المنظمة الدولية للإخـوان المسلمين؛ الترابي، حسن.

أمير. كلمة أمير تدلّ اليوم على وظيفة عائلية موروثة أو حاكم لمنطقة. أمـا الأصوليون فيستعملونها كلقب لقادة مجموعاتهم. ففـي المجتمعـات الإسـلامية المنظّمة تقليدياً، هناك العديد من الأمراء، لكن أمير الجماعة أصـبح محـصوراً برؤساء الحركات والمجموعات الأصولية. ويطيع العديد من الأصـوليين أوامـر

زعمائهم بصرامة وبدون أي مسألة. راجع أيضاً: حركـة الاتجـاه الإسـلامي؛ الإسلامبولي، محمد شوقي ؛ عصبة الأنصار الإسلامية؛ الإخوان المسلمون فـي الأردن.

الانتفاضة. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

انس، عبد ا . عضو اللجنة التنفيذية المنفية للجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) التي يعيش أعضاؤها في الخارج. كان أحد الجزائريين الذين تطوّعوا فـي عـام ١٩٨٤ للمحاربة في أفغانستان وكانت لديه علاقة وثيقة مع المجاهدين الأفغـان. انضم أنس إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ وكان على مقربة من الجماعة الإسـلامية المسلحة (*). على أية حال، هو يعارض العنف اليوم (*) ويعتبـر أن الجماعـة الإسلامية المسلحة خطرة على الحركة الأم.

انصار السنة المحمدية. تعارض هذه الجماعة السودانية حركة حـسن الترابي (*) في السودان. عندما قامت ثورة الإنقاذ (*) دعمـت هـذه الجماعـة السيطرة الإسلامية. فيما بعد، انقلبت على النظام والترابي. اضطهدتها الحكومـة السودانية واعتقلت العديد من أعضائها واتهمتها بالنـشاطات الإرهابيـة داخـل السودان. ومن الأمثلة على ذلك، الحادثة التي وقعت في مـسجد أنـصار الـسنة المحمدية في ١٩٩٥ في أم درمان حيث قتل ١٦ فرداً وجرح حوالي ٢٠ آخـرين أثناء الصلاة. هذه الحادثة نسبت إلى جماعة ثورية ضمن الجماعة، جماعة التكفير والهجرة.

اوغلو، حسين ولي.راجع : حزب ا في تركيا.

اوغلو، صالح ميرزا. راجع: منظمة مقاتلي الشرق الإسلامي الأعظم .

أوغلو، كمال بيلا. راجع: التيجانية.

- ب -

بابتّي، عبد ا . راجع الجماعة الإسلامية في لبنان.

بازركان، مهدي (١٩٠٧- ١٩٩٦). بازركان ولد من عائلة تعمل فـي التجارة. في تعليمه المبكّر، جمع ما بين الدراسات التقليدية والحديثة. أرسل فيمـا

بعد إلى المدرسة المركزية في باريس، وعاد في عام ١٩٣٥ حاصلاً على شهادة الدكتوراه. انضم بازركان إلى المصرف الأهلي بعد أداء خدمته العسكرية. أصبح استاذاً أيضاً في كلّيّة الهندسة، جامعة طهران. تعاون مع شخصية رئيـسية فـي المعارضة لشاه إيران، السّيد محمود طالقـاني (*)، مـن أجـل نـشر رسـالة الإسلام(*) التقدمي. أصبح بازركان نشيطّا جداً في تأسيس ومساعدة الجمعيـات الإسلامية. كما انضم إلى الحركة القومية برئاسة محمد مصدّق أيضاً.

في عام ١٩٥١، أصبح نائب وزير ، وأشرف على تأميم شركات النفط. بعـد انقلاب عام ١٩٥٣ انضم بازركان إلى المقاومة القومية، لكنه سجن، وأسس مـع طالقاني وآية ا سحابي حركة تحرير إيران (*)، لكنه سجن مـرة ثانيـة مـع الاثنين. أسّس بازركان فيما بعد مع آية ا مرتضى مطهـري (*) وطالقـاني، الجمعية الإسلامية للمعلمين وشارك في تأسيس جمعية حقوق الإنسان أيضاً فـي ١٩٧٧ حيث لعب دورّا فعّالاً في الثورة الإيرانيـة ١٩٧٩ (*)، فعينـه آيـة ا الخميني (*) أول رئيس وزراء للحكومة المؤقّتة في عام ١٩٧٩.

استقال بعدها بازركان بسبب قضية الاستيلاء على الـسفارة الأمريكيـة فـي طهران وأخذ الرهائن الأمريكيين. أسّس فيما بعد جمعية الدفاع عن الحرية وسيادة الأمة الإيرانية. ويعتبر بازركان مصلحاً إسلامياً ليبرالياً، وليس اصوليّا. راجـع أيضاً: حركة تحرير إيرا؛ قطب زادة، صادق؛ المجلس الشورى؛ طالقاني، الـسّيد محمود.

بدري، يوسف. راجع منظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

البدعة. مصطلح للأصوليين يوظفونه لا بمعنى اختراع شيء ما أو تطـوير لمفهوم ومذهب ما. في الحقيقة، يعنون بالبدعة التطوير غير الإسلامي للمـذاهب والمفاهيم في مقابل التطوّرات السابقة التي قبلت بها الجماعة الإسلامية أو القواعد العامّة للدين (*). فالأصولي المتشدد، على سبيل المثال، يعتبر الديموقراطية (*) بدعة سيئة، بينما يعتقد الأصولي المعتدل بأنّها تطوير لمبدأ قـديم، الـشورى أو الإجماع (**)، وبالتالي، ليست بدعة سيئة.

برجاوي، محمد أحمد (١٩٥٩ -). فاز برجاوي بمقعد فـي البرلمـان اللبناني كمرشّح عن حزب ا (*) في بيروت. شارك فـي مقاومـة حـزب ا للاحتلال الإسرائيلي في ١٩٨٢ وكان عضو لجنة دعم المقاومـة. شـارك فـي تأسيس الفرع اللبناني لمؤسسات الشهيد في ١٩٨٣ (المقر الأساسـي هـو فـي طهران)، بيت مال المسلمين، مركز الخميني الثقافي، وقناة حزب ا التلفزيونية، المنار. يهتمّ برجاوي بإلغاء الطائفية لأنها المصدر الرئيسي لكلّ مشاكل لبنان. فقد مقعده في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦.

البرقاوي، الشيخ يوسف. راجع السلفية.

البشير، عمر حسن. البشير هو جنرال في الجيش السوداني الـذي قـاد الانقلاب أو ثورة الإنقاذ الوطني في السودان بدعم من الجبهة الإسلامية القوميـة ضدّ رئيس الوزراء صادق المهدي في عام ١٩٨٩. أسّس البشير مجلساً عسكرياً وحل كل الأحزاب (*) واعتقل أغلب زعمائها المهمين.

منذ عام ١٩٨٥، ارتبط البشير بالجبهة الإسلامية القومية، التي تطوّرت مـن رحم الإخوان المسلمين في السودان (*) وكانت برئاسة حسن الترابـي (*). لـم يتضمّن المجلس العسكري أعضاء الجبهة ولم يعمـل بـشكل صـحيح. اسـتبدل المجلس العسكري بمجلس الشورى (*) فيما بعد. أصبح البشير رئيساً للجمهورية. راجع أيضاً: الإخوان المسلمون في السودان؛ قوات الدفاع الشعبية؛ أنصار الـسنة المحمدية؛ طه، علي عثمان؛ الترابي، حسن.

بلحاج، علي (١٩٥٥ -) . هو نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقـاذ(*) في الجزائر. ولد في عام ١٩٥٥ في تونس. مات أبوه أثناء الثورة في الجزائـر. بدأ بلحاج تعليمه في وادي سوف، وهي بلدة واقعة في جنوب شـرق الجزائـر، قرب الحدود التونسية. واصل تعليمه في الدين واللغة العربية في مسجد الزيتونة، ثمّ علّم اللغة العربية بالإضافة إلى الدين في ا لجزائر. كان بلحاج علـى اتـصال بالعديد من الشخصيات الجزائرية الإسلامية مثل عبد اللطيـف سـلطاني، أحمـد سحنون وعباسي مدني (**).

أطلع بلحاج على العديد من القراءات للكتّاب الأصوليين السياسيين مثل حـسن البنا، سيد قطب وعبد القادر عودة (**). علاوة عن ذلك، أصـبح لديـه لاحقـاً علاقة ما مع الجماعة الإسلامية المسلحة (*) وانتـسب إلـى منظمـة الـدعوة الإسلامية. وعرف مبكراً في حياته بتطرّفه الـسياسي (*) وتـشدده الإسـلامي. اعتقل أثناء فترة ١٩٨٢ – ١٩٨٣ بسبب نشاطاته في الحركة الإسلامية الجزائرية إضافة إلى اتصاله بالحركة الإسلامية للجزائر (*) التي قادها مصطفى بـويعلي، وهي حركة مسلّحة عملت ضدّ النظام الجزائري.

أسّس بلحاج بالتعاون مع آخرين، جبهة الإنقاذ الإسلامية، واختير نائباً للرئيس عباسي مدني. فيما بعد في آب / أغسطس ١٩٩١، اعتقل وبعد ذلك حـوّل إلـى المحكمة العسكرية في البليدة، وحكم عليه بـ ١٢ سنة في السجن. على أية حال، أطلق سراحه في عام ١٩٩٧. راجع أيضاً جبهة الإنقاذ الإسلامية؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ كبير، رابح؛ مدني، عباسي.

بن خدة، يوسف. راجع حزب الأمة في الجزائر.

بن لادن، أسامة (١٩٥٤ -) هو أحد أكثر الأصوليين الدولين المطلوبين في العالم. ولد في أوائل الخمسينات من عائلة ثريّة من أصول حـضرمية، فـي المملكة العربية السعودية. اسّس أبّوه شركة للمقاولات والتجارة، مجموعـة بـن لادن، التي قدر رأسمالها في مطلع التسعينات بحوالي خمسة مليارات دولار. بعد التخرّج من كلية الهندسة من جامعة الملك عبد العزيز في جدة في عـام ١٩٧٩، مضى الى أفغانستان وكان أحد الزعماء الرئيسيين للأفغان العرب (*). جنّد آلاف العرب ونظّم معسكرات التدريب لمحاربة السوفيات. في عام ١٩٨٩، عـاد إلـى المملكة العربية السعودية للمشاركة في إدارة أعمال العائلة؛ بعد خروج السوفيات من افغانستان. أدّت نشاطاته ضد الحكومة السعودية لنفيه إلى السودان فـي عـام ١٩٩١. وبسبب معارضته المتشددة للنظام السعودي، جرد من جنسيته الـسعودية عام ١٩٩٤. بعد حرب الخليج الثانية، أصبح بن لادن ناقداً حاداً للولايات المتّحدة الأمريكية واعتبر قوّاتها في الخليج جيشاً محتلاً كافراً في ظلّ أقـدس المقدّسـات الإسلامية. في السودان، اسّس وأدار عدّة أعمال تجارية مستخدماً مئات الأفغـان العرب. وتحت الضغط الشديد من الحكومة الأمريكية، طردت الحكومة السودانية

بن لادن الذي انتقل إلى أفغانستان في عام ١٩٩٦ حيث أصدر فتوى (*) بإعلان الحرب ضدّ الوجود الأمريكي في الخليج. عاش حتى العام ٢٠٠١ في مخبأ متقن تحت حماية حكومة طالبان واسّـس معـسكرات لتـدريب الأصـوليين العـرب المتشددين. يقدر أتباعه بحوالي ٤٠٠٠ مقاتل في العديد من البلدان.

تقدر ثروة بن لادن بحوالي ٢٥٠ ملون دولار، تصرف في الغالـب لتمويـل الحركات الإسلامية الناشطة التي تعارض أنظمتها والولايات المتحدة. وقد تورّط في محاولات لاغتيال الباب يوحنا بولس الثاني والرّئيس حسني مبارك وتفجيرات مركز التجارة العالمي في نيويورك في عام ١٩٩٥، كما تورط في تفجير المقـر الأمريكي لتدريب الحرس الوطني في الرياض في عام ١٩٩٥، وبرج الخبر فـي الظهران في عام ١٩٩٦، وكذلك سفارات الولايات المتحدة في كينيا وتنزانيا فـي عام ١٩٩٨. شكّل لجنة النصح والإصلاح والجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضدّ اليهود والصليبيين. فالجبهة هي منظمة غامضة كوّنت مـن جماعـات ثوريـة، تعهّدت بالانتقام الشرس من القوات الأمريكية والمصالح الأمريكية في جميع أنحاء العالم. ويربط المسؤولون الأمريكيون والسعوديون بن لادن بالمنظمات والحوادث الإرهابية في الجزائر، والمملكة العربية السعودية، ولندن، ومصر، والـصومال، والفلبين، وإثيوبيا، واليمن وأماكن أخرى. الجبهة الإسلامية الدولية تتكـوّن مـن القاعدة التابعة لبن لادن – وهي مؤسسة الإنقاذ الإسلامية – والجماعة الإسـلامية وجماعة الجهاد الإسلامي (**) في مصر. كما يعتبر بن لادن أيضاً من الممولين الأساسيين والقائمن بجمع التبرعات للحركات الاسلامية في الخليج. يجد ابن لادن الوسائل الكفيلة لتوزيع الأموال على النشطاء المسلمين في جميع أنحـاء العـالم الإسلامي من خلال الشركات المتعددة في الولايات المتحدة الأمريكيـة وأوروبـا والشرق الأوسط. جمّدت أصوله المالية في الولايات المتحدة في آب / أغـسطس ١٩٩٨ وفي المملكة العربية السعودية في عام ١٩٩٤. ومنذ عام ١٩٩٩، وضعته الإدارة الأمريكية على رأس لائحة الارهابيين الذين تلاحقهـم، وقـد خصـصت خمسة ملايين دولار للقبض عليه. واليوم وبعد أحداث الحادي عشر من أيلـول/ سبتمبر عام ٢٠٠١ اتهمت القاعدة بتفجير مركز التجارة العالمي والبنتاغون فـي فيرجينيا مما أدى إلى مقتل حوالي ٢٨٠٠ شخص. ولا يعرف مكان وجوده منـذ

انهيار نظام طالبان الذي رفض تسليم بن لادن إلى الولايات المتحدة الأمريكيـة. كما لا يعرف مكان وجود كبار أعضاء القاعدة على وجه التحديد.

البنا، حسن (١٩٠٦ – ١٩٤٩) .هـو المؤسـس والمرشـد العـام الأول للإخوان المسلمين (*) في مصر وأحد أكثر الزعماء المـؤثّرين فـي الحركـات الإسلامية الحديثة. ما كان البنا عالماً دينياً تقليدياً لكنه كان مفكرًا قام ببلورة مفهوم الإسلام السياسي (*) وناشطاً أسّس الحركة الأصولية الإسلامية الأكثر أهميةً في العالم الإسلامي.

ولد البنا في عام ١٩٠٦ لأحمد عبد الرحمن الـساعاتي المعـروف بـصدقه وكرمه. وقد ولد في وسط فوح الغربية حيث ترعرع في جو ديني، فـتعلم الفقـه وحفظ القرآن الكريم. كان والد البنا متديّناً جداً ويمتلك مكتبة دينية استخدمها حسن البنا. وقد حضر البنا بعض الحلقات الصوفية وزار مساجد بعيـدة. فـي العـام ١٩٢٠، دخل إلى كلية المعلمين، وعند تخرجه درس العلوم اللغوية والدينية فـي دار العلوم في القاهرة.

ودرس البنا عدة مواد حديثة كالتربية وعلـم الـنفس. كمـا اهـتم بالـشؤون الاجتماعية والسياسية والرياضية. وبشكل مغاير للتعليم التقليدي، كانـت دائـرة اهتمام البنا تشتمل على ما هو غير ديني. ومنذ بدايات تدريسه، كان البنا يحرص على مراجعة القضايا السياسية والاقتصادية من وجهة نظر دينية. ومنـذ نعومـة أظافره، كان البنا متأثراً بالطرق الصوفية، فأدخل بعضاً من مبادئها عن الأخلاق والتربية في تعاليم الإخوان المسلمين. أما أول حركة أسسها البنا فكانت الجمعيـة الحصافية الخيرية التي اهتمت بالتنشئة الأخلاقية.

وقد اعتقد البنا أن الإسلام يعالج جميـع أوجـه الحيـاة وأن الحـضارة (*) الإسلامية تشتمل على ما هو جيد في كل الحضارات السابقة بل تتعداها في التقدم. وأسّس البنا الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨. وخلال خمس سنوات، امتدت عبر الإسكندرية وأسوان. وسمحت له قوّته البدنية الصلبة بالعمل لساعات طويلة جداً، فسافر، وحاضر وكتب وشارك في النـشاطات الـسياسية الإجتماعيـة العديـدة. أصبحت حركة الإخوان الحركة الدينية الكبرى في العالم الإسلامي.

في عام ١٩٣٣، نقل البنا من وظيفته في الإسماعيلية إلى القاهرة، فحولها إلى فرصة عظيمة لتوسيع وتقوية حركته. اعتمد على عدة طرق لتوسيع دعوته منها المجلات. بحلول عام ١٩٣٨، أصبحت حركته منظمة متطورة بشكل جيد تعاملت مع كلّ أوجه الحياة. وأثناء الحرب العالمية الثانية، انتشرت حركة البنا في شمات طلاب الجامعة الذين عارضوا مشاريع الحكومات السياسية. أوجد البنا برامج رياضية لتدريب الطلاب ولتعزيز الدعم لحركته في الوقت نفسه. صادرت الحكومة مجلات الإخوان واعتقلت البنا حيث زاد اعتقاله من شعبيته.

وبحلول عام ١٩٤٥، وجّه البنا جهوده نحو تقويض الحكومة. انتقد الاخوان الحكومة بسبب اضطهادها للحركة، مع هذا شاركت الحركة في القتال في فلسطين. اشتدت التوتّرات بين الإخوان والحكومة باغتيال النقراشي باشا لأن الحكومة اتهمت الإخوان بذلك. اغتيل البنا في عام ١٩٤٩ وحلت الحركة بموته، حل عصر جديد للأصوليّة (*)، وهو العصر الذي رأى أن بلورة القدرات العسكرية للحركة تشكل ضماناً لها ضدّ قمع الحكومة.

إن الخطاب الأيديولوجي والسياسي لمؤسس الإخوان المسلمين والمرشد العام الأول في مصر، حسن البنا، هو الخطاب التأسيسي الرئيسي لمعظم الحركات الإسلامية الرئيسية. بكلمة أخرى، إن حركة الإخوان المسلمين هي المنظمة الأمّ لكلّ الحركات الأخرى. وإذا أخذنا في الحسبان ظروف المجتمع المصري خلال النصف الأوّل من القرن الماضي، والحرية النسبية التي تمتع بها المصريون، لم تكن مسألة اغتصاب السلطة بالعنف على جدول أعمال الإخوان المسلمين. ومع اهتمامهم بأسلمة (*) الحكومة، والدولة (*) والمجتمع، عمل البنا على أن تكون حركته ممثلة في النظام السياسي القائم آنذاك، وهكذا تنافس سياسياً مع الأحزاب الأخرى (*). رشح البنا نفسه مرّتين للانتخابات مع أفراد من حزبه، الإخوان. وكان بعض أعضاء الإخوان المؤسّسين في الوقت نفسه أعضاء في الأحزاب السياسية الأخرى؛ وينطبق الوضع نفسه على الإخوان المعاصرين.

طوّر البنا منظمته إلى حزب سياسي مع جدول أعمال سياسي معيّن لكي يتنافس مع الأحزاب الأخرى التي كانت فاسدة في رأيه. في عام ١٩٤٢، ترشح البنا مع بعض الإخوان للانتخابات، إلا أن رئيس الوزراء آنذاك أقنعة بالانسحاب.

في المقابل، وعد البنا بإعطاء حرية أكبر لمنظمته وبإغلاق محلات بيع المشروبات الكحولية والدعارة. وعلى العكس من ذلك، في وقت لاحق من تلك السنة، أغلق رئيس وزراء النحاس كلّ فروع الإخوان، ما عدا المقر الأساسي . وثانيةً في عام ١٩٤٥، ترشح البنا وخمسة من الإخوان للانتخابات، لكن الجميع أخلق فيها. تنافس الإخوان مع الوفد، والشيوعيين وغيرهم. وعلى الرغم من سقوط البنا والإخوان في الانتخابات، أصبح البنا لاعباً سياسياً قويّا؛ على سبيل المثال، دعي إلى القصر في عام ١٩٤٦ للاستشارة بخصوص تعيين رئيس وزراء جديد. في ذلك الوقت، شجّع القصر الإخوان خصوصاً لكي يقفوا ضدّ الشيوعيين والوفد.

إن إدانة البنا للأحزاب المصرية لا تعود إلى أسباب دينية بل بسبب فسادها الواسع وتعاونها مع البريطانيين. فشجبه للتجربة الحزبية للمرحلة السابقة لرئاسة جمال عبد الناصر ما كان رفضاً للحياة البرلمانية المصرية، بل رفضاً للحياة الحزبية المصرية، وليس لمبدأ الحياة الدستورية والسياسة التعدّدية (الحزبية). أبدى البنا اعتقاده أن الممارسة المصرية الدستورية قد فشلت فاصبحت في حاجة لإعادة توجيه راجع ايضاً أبو غدة، عبد الفتاح؛ البنا، سيف الإسلام؛ الخلافة؛ الديموقراطية؛ فرج؛ عبد السلام؛ الحكم؛ الهضيبي، عشماوي، صالح؛ الأصولية الإسلامية؛ الجهاد الإسلامي؛ المعرفة؛ الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الدين؛ الثورة؛ رضا، محمد رشيد؛ شادي، صلاح؛ الشورى؛ السباعي، مصطفى؛ النظام؛ تقليد؛ النصّ؛ عالمّية الإسلام.

البنا، سيف الإسلام. هو عضو بارز جداً في الإخوان المسلمين(*) وابن مؤسسها حسن البنا(*). اصبح البنا السكرتير العام لاتحاد المحامين. كان عضو البرلمان المصري. ويفترض البعض أنه عضو في مكتب الإرشاد في الإخوان.

بنكيران، عبد الإله. راجع الخطيب، عبد الكريم.

بني صدر، أبو الحسن (١٩٣٣ -). هو الرئيس الأول للجمهورية الإسلامية في إيران الذي انتخب في كانون الثاني/ يناير عام ١٩٨٠ بأغلبية ٧٥ بالمئة. كان بني صدر مقرّباً من آية ا الخميني (*) بينما كان في المنفى في

فرنسا وعاد معه على الطائرة نفسها إلى إيران. وبسبب اعتبار القوى المتـشددة بني صدر مسلماً إصلاحياً متحرراً، وقفت ضدّه وضد محمد شـريتعمداري (*). في بداية رئاسة بني صدر، حوّل الإمام الخميني إليه كلّ السلطات التنفيذية، بمـا في ذلك إمرة القوّات المسلّحة. بدأ سقوطه بمعارضته لحجز رهـائن أمـريكيين والاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران. وكون بني صدر درس الاقتـصاد الغربي، فقد أحاط نفسه بدعاة التقنية والسياسيين ذوي التعليم الغربي الـذين لـم يحترموا كثيراً رجال الدين وأرادوا نوعًا من الحرية والبعد عن المؤسسة الدينية.

عندما اشتبكت القوى الإصلاحية المتحررة بـالقوى المحافظـة، أيّـد الإمـام الخميني بني صدر. ونتيجة للتنافس الداخلي من أجل السلطة، وبعد خطاب هـاجم فيه الديكتاتورية في قاعدة للقوات الجوية، عزله الإمام الخميني من قيادة القـوّات المسلّحة بعد أن اتهمه مجلس الشورى (*) بالخيانة العظمى بأغلبية ساحقة، وطرد من الرئاسة في حزيران/ يونيو ١٩٨١. واخيراً، هرب بني صدر إلى فرنسا فـي آب/ أغسطس. راجع أيضاً: بهشتي، محمد حسين؛ خامنئي، علـي؛ قطـب زادة، صادق؛ رفسنجاني، علي أكبر؛ المجلس الثوري.

بهاء الدين، عمر . راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

بهشتي، محمد حسين (١٩٢٨ – ١٩٨١). كان آية ا بهـشتي مـن أتباع آية ا الخميني (*) بينما كان يدرس في قم. حصّل بهشتي دراساته العليـا في أوروبا، ثمّ عمل في وزارة التربية. لعب دوراً مهماً في تقوية معارضة رجال الدين للشاه فسجن لذلك. بعد الثـورة الإسـلامية (*)، أصـبح زعـيم الحـزب الجمهوري الإسلامي (*) وعضو المجلس الثوري ومجلس الخبـراء (**). ثـم عيّن رئيس المحكمة العليا. عارض بشدّة السياسة التحرّرية للرّئيس أبي الحـسن بني صدر (*). قتل بهشتي في عام ١٩٨١ في انفجار قنبلة. راجع أيضاً: الحزب الجمهوري الإسلامي؛ خامنئي، علي؛ منتظري، حسين علي؛ المجلس الثوري.

بولوشي، عبد الباسط. راجع يوسف، أحمد رمزي.

بويعلي، مصطفى (١٩٤٠ – ١٩٨٧). راجـع: الجماعـة الإسـلامية المسلحة؛ الحركة الإسلامية للجزائر؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ نحناح، محفوظ.

البيانوني، محمد أبوالنصر . راجع: الإخوان المسلمون في سوريا.

البيطار، محمد بهجت. راجع: السلفية.

بيعة الإمام. راجع: الأفغان العرب.

التاريخ. لأن تقدم التاريخ قد يبعـد المـسافة بـين الفـرد والـنصّ (*) – القرآن(*) والسنة النبوية – فعلى الإنسان أن يؤسس نفسه علـى الـنص، لـذا، يرفض الأصوليون الثقل المعياري للتـاريخ. فعنـد الأصـوليين، فـي مقابـل الإصلاحيين، أدى الالتصاق بالتاريخ إلى منع الفهم المباشر للنص وقراءة القرآن والسنة النبوية، فالتاريخ أصبح مصدر غموض وإبهام النص. فالتاريخ هو واقـع في الماضي (*)، لا في الوحي. فلا مجال محتمل للتقدم عنـد الأصـوليين دون القطع مع الخطابات الماضية المؤسسة على مجتمعات انتهت؛ فمثل هـذا القطـع يسمح بالفهم الأصيل والأكثر مباشرة من النصّ. هكذا فإن كلّ المناهج الموظفـة سابقاً للمعرفة (*) مثل علم الكلام والفقه (**) يجب أن تستبدل بمناهج جديـدة. ثانياً، لا بد من تطوير فلسفة سياسية جديدة (*) وسلوك سياسي جديد مـن أجـل إعادة التقييم والتحقّق من القراءة النصّية الجديدة، وهي نفسها ليست أكثـر مـن قراءة سياسية.

مثل هذا الادّعاء يصبح أكثر ضرورة عند الأصوليين من أجل تبرير رفـض الماضي. ومن وجهة النظر الأصولية هذه فإن القول بأن الحركـة التاريخيـة أو العلمية تحتوي على مبادئ مؤكّدة، يفرّغ، أولاً، دعوتها لتطوير تـاريخ جديـد أو علم جديد (*) من معناها، وثانياً، تجبرها على مواصلة تطوير المناهج الأقدم مثل الفقه. وهكذا، وثالثاً، تنكر مشروعية (*) دعوتها في الحاجة لتقـديم التغييـرات الجذرية في المجتمعات الحالية. ولذلك، فإن نكرانها للأسـس الإسـلامية للعلـوم والفلسفات تجعل من دعوتها إلى الحاجة لتطوير علوم وفلسفات إسـلامية جديـدة معقولة. يشارك الأصوليون بشكل غير مباشر في التاريخانية (*)، وذلـك عبـر ربط كلّ التفسيرات بالظروف السياسية والاجتماعية والمادية.

ثانية، يذهب الأصوليون المتشددون خطوة للأمام ويجادلون بـأن الحـضارة الإسلامية الحديثة يجب أن تكون مستقلة عن كل الحضارة الإسلامية الماضية (*)

والحضارات الأجنبية الحالية. هذه الحجّة يقدمها الأصـوليون مـن أجـل عـدم المصالحة مع الفكر الغربي بسبب الفهم الخاطئ حول عدم التناسب بين النمـاذج الإسلامية والنماذج غير الإسلامية. راجع أيضاً الحركية؛ الخلافـة؛ المـسيحية؛ الشمولية؛ الحوار؛ الأصول؛ التاريخانية؛ الحكم؛ الإجماع؛ الدولة الإسلامية؛ الفقه؛ الإصلاتحية؛ الحداثة؛ الماضي؛ القرآن؛ الثورة؛ الـسلفية؛ الـشريعة؛ الـشورى؛ التقليد؛ التوحيد.

التاريخ الإسلامي. راجع التاريخ ؛ التاريخانية؛ الماضي.

التاريخانية. بسبب التأكيد الأصولي على تاريخانية التطور الفكري للإنسان وعلاقته بالنصّ (*)، تصبح قراءة الإنسان وتفسيره (*) للنصّ مؤقّتة من الناحية التاريخية وعاجزة عن إدّعاء الفهم النهائي للحقيقة. فالحقيقة متوقفة على فائـدتها لتلبية الحاجات الاجتماعية وتطوير الإنسان. ورغم ذلك، مثل هذه الفائدة للإنسانية لا تستطيع أن تحول أي مبدأ طوره الإنسان إلى يقين مطلق أو أولويـة مطلقـة، والتي يجب أن تطبّق عالمياً أو إلى الأبد. فحقيقة كل المبادئ الإنسانية هي أنهـا نسبية ومتوقفة على شروطها الاجتماعية والسياسية. بالإضافة إلى هذا، إن التحليل التاريخاني الذي يطلقه حسن الترابي، وسيد قطب وأبو الحسن الندوي (**)، على المنتجات الإنسانية الثقافية يتطلب تقييد أيّ تفسير ديني بشروط المفسر الذي بغض النظر عن سلطاته الفكرية، لا يستطيع معرفة كنه الرسالة الأصلية للنص الإلهـي أو القرآن (*). ويمكننا القول بشكل مختلف، أن الإنـسان قـد ينـتج قـراءات وتفسيرات نسبية ومؤقّتة، قد تكون جيدة أو غير جيدة، من منطلق فائدتها. لكـن الإنسان لا يمكنه أبداً إعلان نهائية أيّ منتج إنساني، بما في ذلك التفسير المـشتقّ من التاريخ (*).

كما يؤكد الأصوليون بأنّ شروط الإنسان تتغيّر، وهذا يتطلّب تغيير القـراءات والتفسيرات. أما النصّ الإلهي فهو أبدي وصالح لكلّ زمان ومكان. فحيقته لا تنبع من مطابقته لشروط معيّنة لمجتمع ما، لكن بالأحرى من تزويده بمجموعـة مـن المبادئ التي يمكن أن تفسر ويعاد تفسيرها حسب اختلاف الزمان والمكان. إلا أن النصّ الإلهي نفسه يبقى غير متأثّر بالتغييرات الحاصلة في الظروف الإنـسانية، وهذا عند كل الأصوليين. لذا، يجب أن يكون النص هو المصدر لتنظيم فلـسفات

الحياة، والمجتمع والدولة. فهذا النص يعمل كنصّ توحيدي يحتاجه المسلمون لبناء المجتمع والدولة وكمرجع شرعي نهائي في احتمال صحة القراءات والتفسيرات. بكلمة أخرى، بما أن فهم الإنسان لمعنى النصّ النهائي ناقص دائماً، يصبح كمـال النصّ نفسه ضمان أن للمسلمين استمرارية فوق تاريخية تعمل على بنـاء وحـدة المسلمين. راجع أيضاً: التاريخ.

التجدد الإسلامي. راجع: حركة التجدد الإسلامي.

التجديد. راجع: الأصوليّة؛ التفسير؛ الأصولية الإسلامية؛ الثورة؛ التوحيـد؛ عالمّية الإسلام.

تجمع علماء الدين المناضلين. راجع: روحانيون موباريز.

تجمع العلماء المسلمين. أسس أصلاً في لبنان من أجل العمـل علـى تشجيع التعاون الشيعي السني بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران (*) ولخدمة البرنامج السياسي للجمهورية الإيرانية. ظهر أثناء الاحتلال الإسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢. من بين أعضائه البارزين الشيخ ماهر حّمود والشيخ زهير كنج.

لاحقاً، تخلّى عن التجمع العديد من الأفراد أو جّمدوا عضويتهم فـي التجمـع، مثل الشيخ عبد الناصر جبري الذي يعتقد بأنّ وجود هذا التجمع ليس مفيداً. أيضاً، كما جمد الشيخ حّمود – الذي يطمح أن يعيّن رئيساً لهذا التجمع – عضويته بعـد خلافه مع السفير الإيراني لدى سوريا. كما رفض الشيخ كنج الالتزام بتعليمـات السفير وهاجمه علناً. للجمعية مركز في الضاحية، جنوب بيروت، كما أنها تمول من قبل إيران. إنّ العضو الأكثر ظهوراً في هذا التجمع هو الشيخ أحمد الزين.

التجمع اليمني للإصلاح. يشكل هذا التجمع تحالف العديد من الزعمـاء العشائريين لليمن الشمالية، بما في ذلك الشيخ عبد ا بن حـسين الأحمـر (*)، وهو شيخ مشايخ قبائل حاشد، بالإضافة إلى العناصر الأكثر محافظةً من رجـال دين مثل عبد المجيد الزنداني (*). على أية حال، بـدت العناصـر العـشائرية للحزب منقسمةً على الأقل إلى فئتين (الثانية بقيادة الشيخ نـاجي عبـد العزيـز الشايف). والتجمع كان بشكل واضح أحد أهـم الأحـزاب الثلاثـة فـي الفتـرة التحضيرية للانتخابات التي حدّدت أصلاً في آخر عام ١٩٩٢. رئـيس تحريـر

صحيفة التجمع، النهضة، فارس السقاف، والذي هو أيضًا نائب مدير لجنة الإعلام في التجمع. يؤكد التجمع على أولوية القضايا الإسلامية والإصلاح الدستوري.

حركة الإخوان المسلمين (*)، والتي أصبحت حزباً منظّماً في السبعينات، هي جزء من التجمع. وقد اسست من أجل محاربة التيارات المتشددة واليسارية فـي اليمن. تعتبر الإخوان نفسها كجزء من الحركة الوطنية قبل ثـورة ١٩٦٢. كمـا تعتبر نفسها جزءاً من الحركة التي أدّت إلى ثورة ١٩٤٨ لأن الإخوان المـسلمين في مصر (*) شاركوا في قيادة الحركة الثورية ووضع برامجها. وتنظر حركـة الإخوان لمحمد محمود الزبيري كالأب الروحي لها، كما أنهـا تـربط منظمتهـا الحالية بمحاولته تأسيس حزب ا اليمني (*) في منتصف الستينات.

الفضيل الورتلاني الجزائري (*) لعب دوراً مهماً في إقناع الزبيـري، الـذي كان يزور مصر، بالسير على خطى حركة الإخوان المسلمين المـصرية. جنّـد الزبيري من قبل الإخوان في عام ١٩٤١. في منتصف الأربعينـات، أصـبحت حركة الإخوان مؤثرة ومتدخّلة جداً في الشؤون اليمنية المحلّية والإقليمية. أسـس الزبيري حزب ا في اليمن في ١٩٦٥ بناءً على التوجهات الأيديولوجيـة لـسّيد قطب (*). لكن الحركة لم تدم طويلاً، وقتل الزبيري فـي عـام ١٩٦٥. دعـا الزبيري إلى العدالة، والمساواة، والشورى (**). لكن الحركة لم تتحـول إلـى منظمة.

بعد توحيد اليمن في عام ١٩٩٠، تمثلت حركة الإخوان في التجمـع اليمنـي للإصلاح وكانت بقيادة الشيخ عبد المجيد الزنداني. شاركت علناً فـي الـشؤون السياسية لليمن ودخلت العملية الإنتخابية وعملت على نشر التعلـيم والمـدارس الدينية. وبسبب تحالف الإخوان مع الزعيم العشائري عبد ا الأحمـر، انـشقت مجموعات صغيرة من الإخوان وأسّست حركة النهضة الإسـلامية (*) وتتبعـت الفكر الإيديولوجي السياسي لراشد الغنوشي (*). راجع أيضاً الأحمر، عبـد ا ؛ جمعية الإصلاح الإجتماعي؛ الورتلاني، الفضيل؛ الزنداني، عبدالمجيد.

التحالف الشعبي الإسلامي. راجع: جمعية الإصلاح الإجتماعيـة فـي الكويت.

التحرير. التحرير عند الأصوليّة (*) هو مبدأ مركزي في فكرها الـسياسي. فالتحرير مطلوب لأنه يحرك قوى التغيير من أجل إحداث تحويل رئيسي في حياة الناس، بدون إضعاف جوهر العقيدة. على أية حال، يجب أن يأخذ أي تغيير بعين الإعتبار أنواعاً مختلفة من الحريات السياسية والاقتصادية والإجتماعيـة، والتـي يجب أن توجه نحو إلغاء المادية والخضوع للأفراد أو الأشياء.

وترى الأصولية الإسلامية (*) أن خضوع الإنسان للتوحيد (*) يجعل الحرية ذات مغزى أعمق ويمهّد الطريق للأفراد لتحرير أنفسهم من اسـتعباد الآخـرين. فبدون التوحيد ليس للإنسان مفهوم متميز لتحرير نفسه، إذ أن فلـسفة تحرريـة إنسانية (*) لا تحرره من عقيدة واحدة فقط لكنها تنقله إلى استعباد فلسفة أخرى. وهكذا، فإن التوحيد هو فلسفة تحرّر الإنسان من الإنسان وتوصله إلـى مـستوى أعلى من المسؤولية. إذ أن مبدأ التوحيد، والذي لا يمكن أن يفهم بـشكل غيبـي فقط، يصبح أكثر أهميةً من ناحية وظيفته كمبدأ توحيدي. ويرى الأصـوليون أن الحرية القائمة على فلسفة الإنسان هي ظالمة مادية، ولا تلبي حاجـات الإنـسان الفطرية. إذ ان التوحيد هو أساس حاكمية (*) ا في المجتمع الإسلامي (*) وهو ثورة(*) ضدّ الجاهلية (*) القائمة على الغلبة في حكم الإنسانية. فالتوحيد يعطـي التحرير معنى مختلفاً عن الممارسات غير الإسلامية أو مجتمعات الجاهلية.

من ناحية أخرى، يمكن التوصل إلى كمال الحرية عند استنادها إلى الفطرة(*) المحرّرة من الخضوع للأشياء الإنسانية وتحمل في طياتها اعتقـادات صـحيحة وتتحرك لأهداف تتجاوز مجرد المعيشة اليومية. ويعتقد الأصوليون أنـه علـى الرغم من شرعية السعي الفردي لامتلاك الأشياء، إلا أن حرية هذا المـسعى لا ينبغي أن تعني الحرية الفردية الحيوانية للتوصل إلى مكاسب دنيوية معيّنة؛ إذ أن مثل هذا الفعل، في الحقيقة، يشكّل خطراً على المجتمع. ولا يـشكل هـذا الفعـل الحرية بل الاستعباد للغرائز الإنسانية التي تحجب الحرية الـصحيحة. إن الفـرد الذي يهدف أساسّا إلى التمتع بهذه الحياة لا يستطيع الادّعاء بالحريـة؛ فالحريـة تتأتى فقط من التحرر من المتع الحيوانية والعيش من منطلـق التوحيـد. راجـع أيضاً: الإجماع؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ إسرائيل؛ الجهاد؛ العدالـة؛ التـشريع؛

الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأخلاق؛ الشريعة؛ الشورى؛ العدالة الإجتماعية؛ الترابـي، حسن؛ النظام العالمي.

الترابي، حسن (١٩٣٢ -) ولد حسن عبد ا الترابي في عام ١٩٣٢ في مدينة كسلا في السودان. أثر اهتمام عائلته في تقاليد العلوم الدينية والصوفية فـي شخصيته. تخرّج في عام ١٩٥٥ حاملاً الإجازة في القانون من كلّيّة القانون فـي جامعة الخرطوم. في عام ١٩٥٧، حصل على الماجستير في القانون من جامعـة لندن، وفي عام ١٩٦٤، حصل على الدكتوراه في القانون من السوربون، باريس. في منتصف الستينات عمل عميداً لكلّيّة الحقوق في جامعة الخرطوم وثمّ أصـبح المدعي العام إلى أن أنتخب فيما بعد عضوّا في البرلمان السوداني.

شارك الترابي في كتابة دساتير باكستان ودولة الإمارات العربية المتحدة. أثناء فترة (١٩٦٤ – ١٩٦٩)، ترأس حركة الميثاق الإسلامي، وهي نتيجـة لتوحيـد الإخوان المسلمين (*) مـع الحركـة الإسـلامية للتحريـر. وبحلـول نهايـة السبعينات،أصبح وزيراً في حكومة جعفر النميري.

في عام ١٩٨٥، انضمّت الجبهة الإسلامية القومية، منظمـة الترابـي، إلـى حكومة ائتلافية برئاسة الصادق المهدي، صهره. عيّن الترابي وزيّرا للعدل أولاً، ثمّ وزيراً للخارجية ونائباً لرئيس الوزراء. ثم كان الترابي منظر ثورة الإنقاذ التي قادها الجنرال عمر البشير (*) في عام ١٩٨٩ ضد الحكومة المنتجـة للـصادق المهدي والأحزاب الأخرى. يعتبر الدّكتور حسن الترابي المنظر الأصولي البارز للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا بالإضافة إلى أنه كان المنظـر والمؤسـس القيادي والأمين العام للمؤتمر القومي الإسلامي في السودان حيث مارس تـأثيراً كبيراً في الحكومة السودانية. في عام ١٩٩٦، أصبح رئيس البرلمان الـسوداني. اختلف مع الرئيس عمر البشير في صراع على السلطة عام ٢٠٠١، فعمل البشير على تجريده من كل مناصبه. وفي عام ٢٠٠٢ ما يزال الترابي موضوعاً تحـت الإقامة الجبرية، والتي رفعت عنه في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣.

ومع أنّ فكر الترابي ليس معروفاً كثيراً، إلا أن دوره السياسي معترف به على نحو واسع. في أيار/ مايو ١٩٩٢، عقد جلسةً في الكـونغرس الأمريكـي حـول

الأصولية الإسلامية (*) في شمال أفريقيـا والـسودان، والعلاقـات الـسودانية الإيرانية، وحقوق الإنسان والأقلّيات.

في خطاب الترابي، تحتلّ الديموقراطية (*) دوراً رئيسياً بسبب اعتقاده أنهـا تمثل قابلية الإسلام (*) لتبني وإعادة تشكيل المبادئ الحديثة. يقول بـأنّ عمليـة التبني وإعادة التشكيل تجعل الديموقراطية والشورى (*) متطابقتين. لا يـستطيع المسلمون الاستمرار في تجاهل أهمية الديموقراطية التي طرحها الغرب المهيمن في خطاباته. فلابد أن تكون الديموقراطية جزءاً مـن تجديـد الفكـر الإسـلامي الحديث وربطها بالفقه السياسي الإسلامي (*)، وبشكل خاص، بمفهوم الـشورى. وعلى الرغم من أن الشورى لم تفهم بشكل عام أو تمارس الديموقراطية، حـاول الترابي على الرغم من هذا مرادفتها للديموقراطية ورأى عدم وجود لأي عقبـة دينية أو ثقافية للمضي فيها.

علاوة على ذلك، يدعو الترابي إلى ربط اليدموقراطية باصول الاسـلام (*)، أي القرآن (*) والسنة النبوية. في الحقيقة، يعتبر الترابي الـشورى المـنهج (*) العام للحكومة الإسلامية (*) ويمكن استخلاص ذلك من قراءة حديثة للنـصوص الدينية. فعلى سبيل المثال، يحثّ النصّ الديني (*) الجماعة على تحمّل مـسؤولية شؤونها، والتي تتضمّن قضايا ا لحكم والتنظيم. فأسلمة (*) الديموقراطية تحتـاج إلى ربط الشورى بالتوحيد (*)، مما يجعل المـساواة والحريـة (**) مبـدأين عالميين دينيين بدلاً من كونهما مبدأين علمانيين وانسانيين. بهذا المعنى، تـصبح الشورى ومبادئها المصاحبة لها مثل حقوق الإنسان (*) أكثر إلحاحاً وضـرورة دينية في الحقيقة. يوضّح الترابي بأنّ الشورى في الإسلام هي مبدأ مـشتقّ مـن أصول الدين (*) ومسلّماته العامّة، وليس بشكل محدّد في أيّ نصّ معيّن. بكلمـة أخرى، يعود الحق إلى المسلمين في تفسيره بطريقة أو أخرى. أمـا الإشـارات النصّية للشورى فتتعلّق بواحدة من أوجه الحياة أو بأخرى.

ويرى الترابي أن الإسلام نظر إلى القضايا حول الألوهيـة والحاكميـة (**) والسلطة على أنها أمور إلهية (*). كما أن أعضاء الإنسانية يتساوون أيضاً على حد سواء، ولذا فالإستخلاف أو الخلافة (*) تعود إليهم عموماً. لذا، فـإن أزمـة تطبيق النظام الإسلامي (*) للشورى في البلدان الإسلامية لا يمكن أن تحلّ فقـط

من جراء إضافة نوع جديد من الشكليات أو المؤسسات الرسمية والـشكلية إلـى هياكل السلطة الحالية. بل تحل من خلال إعمال روح الإسلام حيث تقـوم كامـل الجماعة، وليس فقط فردًا ما أو جماعة من الأفراد، بحمل مسؤوليات الحكومـة. إذاً، يجب أن تتحول الشورى إلى نظام معيشة، وليس لممارسة سياسية محدودة.

وطبقاً للترابي، فالدولة التي لم تبن على مثل هذا النظام لا تقود مجتمعها إلـى النجاح لكن تنتهي لتكون آلة الدمار الاجتماعي المستبدّة. فالدول القومية الحديثـة في العالم الإسلامي لا تقيم أيّ اعتبار للقانون والحقوق لأنها لـم تؤسـس علـى الحرية بل على المفهوم السلطاني للسلطة الذي لم ولن يسمح بتطوير الحريات أو بتطوير نظام تمثيلي. تدعو الحقائق المعاصرة المسلمين إلى الشعور بالخجل والى إعادة تكوين خطاب تأسيس الدولة الإسلامية (*) والمجتمع الإسـلامي، ولـيس مجرّد تقليد (*) الغرب. وعلى المسلمين التركيز على قضايا الحرية والشورى أو الديموقراطية مع توجيه هذا التطور أيضاً للحوار مع الغرب.

ويجب أن يشمل هذا الحوار والنظام الجديد الذي يدعو إليه الترابي العلاقة بين الشورى والديموقراطية، وكذلك العالم الإسلامي والغرب. يجادل الترابـي بـأنّ الاختلاف بين الشورى الديموقراطية الإسلامية والديموقراطيـة الغربيـة لـيس اختلافاً فقط في الشكل بل أيضاً في التصور، إذ إن الشورى الديموقراطيـة هـي مشتقة من حاكمية ا   وقائمة على استخلاف الإنسانية ككل، أمـا الديموقراطيـة الغربية، من ناحية أخرى، فتقوم على مفاهيم الطبيعة. وهكذا، فالحرية في الإسلام لها أبعاد غيبية وعقدية، إذ أن الحرية مبدأ ديني، ولذلك يتجاوز انتهاكهـا مجـرّد الإنتهاك السياسي لتشكل انتهاكاً لحاكمية ا . أما الحرية في الليبرالية، على أيـة حال، فهي قانونية وسياسية وليست دينية أو مقدسة.

وهكذا، يرى الترابي أن المخاطب في الخطاب الإسلامي ليس مصالح الأفراد أو مخاوفهم من الحكومة فقط بل، في الحقيقة، وعيهم (*) الذي تؤدي تقويته إلى ضمان الحرية ضدّ أيّ انتهاك للحكم السياسي، وهو ما تقوم به اليـوم الـسلطات الحاكمة التي جردت المجتمع من سلطاته. بهذا المعنى، تصبح الشورى مبدأ دينياً للتحرير (*) لا يمكن شرعاً أن تستأثر به أيّ سلطة في حد ذاتهـا، لهـذا، فـإن

السلطة الشرعية هي السلطة التي تحكم فقط عبر التعاقد بين الحـاكم والمحكـوم وفي خدمة البنية الإجتماعية.

إن قبول الفكرة بأنّ الشريعة (*) تحدّد سلطات الدولة وتحرّر المجتمع تـرتبط عند الترابي بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يجعل الترابي هذا الأمـر موازياً للتعددية (*)، لأن القيام بهذا الأمر هو ذو طبيعة عامة. وبما أن سـلطات ممارسة الشورى والإجماع (*) هي من حق الجماعة، فهذا يتطلّـب أولاً وجـود العديد من الآراء أو الاجتهادات التي تختار منها الجماعة إحـدى الاجتهـادات أو الآراء التي فيها فائدة افضل. ومثل هذه المهمّة هي أكثـر ضـرورة اليـوم لأن المسلمين محاصرون بظروف مريعة وتحديات لم يسبق لها مثيـل، وهـو واقـع يتطلب فهماً جديداً للدين يتجاوز مجرد الإضافات هنا وهناك وطـرح المفـردات الجديدة هنا وهناك، بل يتطلب أيضاً تطوير مبـادئ تنظيميـة جديـدة ملائمـة للحداثة(*).

يبرّر الترابي مثل هذه الحاجة نظرياً بالقول إن كل أصول الدين وفروعه هـي أفكار تطورت في الممارسة التاريخية، ولذا هي عرضة للتغير حـسب حاجـات الجماعة. إن طبيعتها التاريخية يعني أنها لا تمتلك القوة المعيارية المنسوبة إليها، كما تعني أن استبدالها بأصول وفروع جديدة لا يشكل انتهاكاً للدين. وبينما يجـب أن تتضمّن هذه العملية الاستبدالية القرآن والسنة النبوية، إلا أن إيجـاد الأصـول الجديدة أو المبادئ المؤسسة يجب ان تكون نتيجة إجماع جديد، والذي هو بـدوره نتيجة اختيار شعبي قائم على الشورى الديموقراطية المعاصـرة. راجـع أيـضاً البشير، عمر حسن؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الحرية؛ التاريخ؛ الإجماع، المنظمـة الدولية للإخوان المسلمين؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ علـم التشريع؛ المعرفة؛ الحداثة؛ الإخوان المسلمون في الـسودان؛ الماضـي؛ العـالم؛ الأممية الإسلامية الثانية؛ الشريعة؛ الشورى؛ أنصار السنة المحمدية؛ النظام؛ طه، علي عثمان؛ التقليد؛ التوحيد؛ النصّ؛ ثورة الإنقاذ؛ الحكومة الدينية؛ علم الكلام.

تركمان، علي . راجع: حزب الرفاه.

تشاغرجي، عرفان. راجع: منظمة الحركة الإسلامية.

التشريع. إن رفض الأصوليين للطبيعة التأسيسية لقـراءات علـم الكـلام الماضية جعلت من الأصولية الإسلامية أكثر من حركة سياسية، إذ انها تستهدف التغيير من خلال توجهات أيديولوجية جديدة تقوم على قراءات ثقافيـة وسياسـية ودينية بديلة عن الإسلام التقليدي والإسلام الإصلاحي (*) والقـراءات الفلـسفية الغربية. تركّزت قراءاتهم البديلة حول خطاب التوحيد (*) وحاكمية (*) ا (*). يعتبر حسن البنا وسيد قطب وابو الأعلى المودودي (**)، على سبيل المثال، ا على أنه المصدر الإلزامي الوحيد للتشريع لأنه هدف المجتمـع الإسـلامي (*) ويجب أن تكون طاعته ضمن روحية وتشريع الإسلام.

هكذا، فالتأكيد على ضرورة الربط بين الأخلاق المدنية وطاعته تتبع مباشـرة من مثل هذه النظرة إلى التشريع. فعند قطب، ليس هدف التوحيد فقط التحرير(*) من سيطرة الرجال على بعضهم البعض، لكن التوحيد هو أيضاً أسـاس تـشكيل الأنظمة الأخلاقية بالإضافة إلى النظم السياسية. وبسبب اعتقاد قطب أن تـشريع الأنظمة الأخلاقية هي مسألة إلهية، يجب أن لا يفرض الإنسان قيماً أخلاقية جديدة أويشرّع مثل هذه القيم. فعلى المجتمع الإسلامي أن يتبع النظـام (*) الأخلاقـي الإسلامي الفطري في ضوء التشريعات والمعايير الإلهية القرآنية. إن تطبيق هذه المعايير لا يعتبر إكراهاً للطبيعة البشرية بـل أن تطبيقهـا ضـروري لتجنيـب الإنسانية التعاسة البشرية.

لا يعتبر قطب الشريعة (*) ظاهرةً اجتماعية بل ظاهرة أبديّـة تـنص علـى واجبات وحقوق الأفراد والدولة. وهكذا، فإن تشريع المبـادئ الأساسـية للحكـم والأخلاق (*) وقضايا المشروعية لا تتعلق بالإرادة الإنسانية. على أيـة حـال، ولأن المبادئ الإلهية مرنة ومناسبة لكلّ العصور والمجتعات، فإن مهمّة الإنـسان هي تقنين هذه المبادئ العامّة لملاءمة حياته ومجتمعه. راجع أيضاً الدستور؛ حكم ا ؛ حزب ا ؛ الجهاد؛ القرآن؛ الثورة؛ الشريعة؛ الأمة.

التطرّف. التطرف الإسلامي لا يتشكل من حركة شعبية أو منظّمـة واحـدة. وإنما يتشكل الاتجاه الديني المتطرّف من العديد من الحركات الصغيرة المنظّمـة بشكل جيد والمتدربة مثل حزب التحرير، منظمة الجهاد، حركة التوحيد، وجماعة التكفير والهجرة (**). علاوة عن ذلك، فـإن التطـرف هـو نتيجـة التمـسك

بالإيديولوجيا المتشددة والثورية التي تسمح لها بالقيام بأعمـال عنيفـة وبتبنّيهـا، وباتهام الأنظمة والمجتمعات والأفراد بالكفر (*). الأكثر أهمّية من هذا، أنه متى تم قمع الحركات الأساسية ولم تعط أيّ دور في تسيير حكوماتها أو يـسمح لهـا باللعب ضمن قواعد اللعبة السياسية، تنشقّ عن هذه الحركات الجماعات الثوريـة فتلعب دوراً عنيفاً خارج قواعد اللعبة السياسية.

بدأ الاتجاه الديني المتشدد في مصر في ظـلّ الإخـوان المـسلمين (*) فـي العشرينات والثلاثينات، ومرّ بتجربة قمعية بعد عام ١٩٥٢. هذا قاد إلـى ، أولاً، انتشار الحركة في دول الشرق العربي وبلدان الخليج العربية، خصوصاً المملكـة العربية السعودية، والكويت، وقطر، والإمارات. وكذلك، شكّل المتطرّفون نـواة سلوك سياسي جديد ظهر في أنشطة المجموعات الدينية المتطرّفة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كما استمدوا الأمل أيضاً من التغير السياسي الذي أعطاه النموذج الناجح للثورة الإسلامية في إيران (*). راجع أيضاً الراديكالية؛ جمعيـة الـشبيبة الإسلامية؛ نحناح، محفوظ؛ بلحاج، علي.

التعددية. يعتبر الاتجاه الأصـولي المعتـدل غيـاب المجتمـع التعـدّدي والمؤسسات الديموقراطية السبب الحقيقي وراء العنف (*). وبينما اسـتثني هـذا الاتجاه منذ فترة طويلة من المشاركة السياسية، ما زال يدعو هذا الاتجـاه إلـى إدراجه بالإضافة إلى إلآخرين في السياسة والمؤسسات الرسمية. مـا زال هـذا الاتجاه الداعي إلى تطوير المجتمع المدني يرى أن دعوته للتعددية هي الطريـق لإنقاذ الجماعة والأفراد. لا تفترض وجهات النظر الاستيعابية لهذا الاتجاه عداوة أبديّة وإلهية بين مؤسسات وأنظمة الإسلام مع مؤسسات وأنظمة الغرب. فالتأسيس بشكل صحيح يجعل ما هو غربي في الحقيقة إسلامياً. كما ينظر إلى النزاع بـين الشرق والغرب (*) على أنه نزاع سياسي واقتصادي وليس دينياً وثقافياً. فالشرق والغرب لهما أرضية توحيدية مشتركة تساعد على بناء أيّ تعاون متعدّد الثقافات والأديان. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ الجماعة الإسلامية المـسلحة؛ العـوا، محمد؛ الغنوشي، راشد؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ الهويـدي، فهمـي؛ حزب العمل الإسلامي؛ الأصولية الإسلامية؛ حركة الإنقاذ الإسلامية؛ الإصلاحية؛

مجاهدي خلق؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ مصطفى، شـكري؛ الأحـزاب؛ الراديكالية؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القوى الشعبية.

التفسير. تعتبر الأصولية الإسلامية أن التفسير القرآني ما هو إلا محاولات البشر لقراءة وإعادة قراءة النصّ (*) الإلهي، أي القرآن (*)، كما أنهـا أحيانـاً تشكل تركيبًا لشروط الثقافة الإنسانية على النصّ. أخفقـت التجربـة التاريخيـة والفكرية للمسلمين على كل المستويات لأنها لم تتمكن من الصمود في المجابهات العسكرية بالإضافة إلى النقاشات الفكرية، ولذلك، أصبح الإسلام (*) بـالأحرى عاجزاً عن مماشاة الحداثة (*). هذه الحالة هي نتيجة إخفاق المفكّرين المـسلمين وصروحهم الثقافية مثل التفسير التقليدي وعلم الكلام (*) في التأثير الإيجابي في التطور. هذه الصروح أخفقت في حلّ مشاكل المسلمين وإشباع حاجاتهم الماسّـة. يعيش المسلمون، في الوقت الحاضر، على هاشمي الإسلام والغرب (*). فحياتهم تفتقر إلى كل من الروح الدينية الإسلامية والتقـدّم التقنـي الغربـي. إن افتقـار المسلمين إلى العلوم الفلسفية والعلمية، والثقافة والحـضارة الإسـلامية أوصـلت المسلمين إلى حالة إفلاس. والآن هو الوقت المناسب لتقديم تفسيرات حديثة جديدة للإسلام الخالي من وجهات النظر التاريخية والكلامية الماضية. راجع أيضاً عبـد الرحمن، عمر؛ عبده، محمد؛ الحركية؛ الديموقراطية؛ علم الكـلام؛ ا ؛ الحكـم؛ التاريخانية؛ الإجماع؛ الإسلام؛ الفقه؛ الخمينية؛ الإصلاحية؛ الإخوان المـسلمون، إيديولوجيا؛ القرآن؛ قطب، سّيد؛ العقل؛ الدين؛ الشريعة؛ الشورى؛ علـم الكـلام؛ الوهابية.

التقاليد. راجع: الأصول؛ النصّ.

التقليد (التقليدية). يشرعن أكثر الأصوليين مثل حسن البنا، حسن الترابـي، وراشد الغنوشي (**) الأخذ من أو تقليد عصور النبي محمد والخليفتين الأولـين عند سيد قطب (*) أو الخلفاء الأربعة عند أبي الأعلى المودودي (*) وآخـرين. إنّ السبب في استثناء هؤلاء الخلفاء من الضعف الإنساني هو أنّهم اهتموا اهتماماً خاصاً بالمعنى الحقيقي للإسلام (*). وبينما لا ينكر الأصوليون وجـود بعـض

التعاليم الجيدة من وقت لآخر، مع هذا ينظرون إلى التاريخ (*) عموماً كما لو أنه فاسد وفاشل في التوصل إلى تحقيق النظرة العالمية الإسلامية المثالية.

إن تفكيك الرؤية التاريخية التقليدية عموماً يهدد عمق المؤسسة التقليدية، القائمة على المذاهب السنّية بالإضافة إلى المذهب الشيعي، إذ أن سلطة المؤسسة التقليدية تقوم على التطور التاريخي لكل المذاهب والطوائف. إن المذاهب المعتبرة تقليدياً، مثل مذاهب المؤسسين الكبار لمدارس علم الكلام والمذاهب الفقهيـة مثـل أبـي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، ومالـك أو الغزالـي والبـاقلاني حولهـا أغلـب الأصوليين إلى تفسيرات تاريخية محتملة، لكنها تفتقر لقوة الإلزام المثاليـة التـي ربطت به تاريخياً. فهذه المدارس والمذاهب جميعها ما هـي إلا اجتهـادات (*) يمكن تعديلها أو إلغاؤها عبر اجتهاد آخر.

في الحقيقة، يوجه جزء كبير من النقد الأصولي إلى المؤسسة التقليدية ودورها الديني والسياسي. فالعلماء الدينيون التقليديون، طبقاً لسّيد قطب، لا يفهمون الروح القرآنية الصحيحة بسبب تقليدهم لفقه (*) بائد لا علاقة لـه بالمعيـشة الحديثـة وبسبب رضاهم عن السلطة السياسية التي تعمل على عزل الإسلام عن معيـشة عامة الناس. كما أنهم لا يوفرون النخب العلمانية من النقد، والذي يـدور حـول تهميش النخب لدور الإسلام في إدارة الشؤون الإسلامية والحكومة. هكـذا، فـإن رفض النخب العلمانية والدينية تجعل من الأصوليين مدافعين عن نمـوذج جديـد للمسلمين الذين يفهمون الدين والحداثة (**) بشكل صحيح ويجعلهما متطـابقين . راجع أيضاً: الاصول؛ حزب ا ؛ ابن تيميـة، تقـي الـدين أحمـد؛ الإجمـاع؛ المشروعية؛ مرجع التقليد؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ العلم؛ الترابي، حسن؛ الوهابية.

التقوى. راجع: المبادئ الأخلاقية؛ الإسلام؛ الدين؛ عالمّية الإسلام.

التكافل. ينظر أكثر الأصوليين إلى أن التكافل الإسلامي ليس فقـط صـدقة ورحمة ولكنه أيضاً نظام (*) إعداد الناس للعمل وضمان الضرورات الأساسـية لأولئك الافراد الذين لا يستطيعون العمل. إن التكافل الاجتماعي ليس واجباً فردياً فقط لكنه واجب جماعي أيضاً. يصرّح الأصوليون بأنّ الإسلام (*) يعتبر اكتساب التعليم، الذي يمكن الفرد من كسب معيشته واجباً على كلّ فرد في المجتمع. فعلى

الجماعة مسؤولية تسهيل إنجاز هذا الواجب. أما عندما تكون الجماعة عاجزة عن تحقيق هذا الواجب، يصبح التكافل مسؤولية الدولة.

من الناحية النظرية، يؤكّد الأصوليون على أن أهمية المجتمع تتجاوز أهميـة الدولة (*)، فالدولة تتدخّل فقط عندما تخفق الجهود التطوعية للأفراد والمجتمـع. لذا، فعلى الدولة، نظرياً على الأقل، دعم الجهود الفردية والاجتماعيـة، فطالمـا كانت الأفراد والمجتمعات قادرة على العمل دون تدخل الدولـة، فعلـى الدولـة الامتناع عن التدخل. راجع أيضاً: الدعوة؛ الرأسـمالية؛ النظريـة الإقتـصادية؛ الإسلام؛ العدالة؛ الأخلاق؛ الدين؛ الماركسية؛ العدالة الاجتماعية.

تكدال، أحمد. راجع: حزب الرفاه.

التكفير الجديد. راجع: جماعة المسلمين.

التكفير والهجرة. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة؛ جماعة المـسلمين؛ مصطفى، شكري.

التل، حسن (١٩٣٢ -) هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهـة العمـل الإسلامي (*) في الأردن. ولد التل في إربد في الأردن وتخـرّج مـن مركـز المعلمين في عام ١٩٥٥. عمل في وزارات التربية والإعلام. في عـام ١٩٧٢، أسس المجلة الأسبوعية الأصولية، اللواء. حالياً، يعمل التل كنائب لرئيس تحرير صحيفة الدستور.

التميمي، أسعد. راجع: حركة الجهاد الإسلامي: بيت المقدس.

تنظيم الشيخ عبد ا السماوي. راجـع: منظمـة الـشيخ عبـد ا السماوي.

التوازن. يعتبر الأصوليون أن الإسلام يتميز عن غيره بالتوازن بين ما هو دنيوي وبين ما هو غيبي. فالمؤمن يخضع لمشيئة ا (*) ويتقبـل، دون طلـب إثبات، تلك القضايا الغيبية كطبيعة وجود ا ووجود يوم الحساب الذي يتخطـى الفهم الإنساني. في الوقت نفسه، على المؤمن أن يحرّر العقل لتحرّي تلك القضايا التي هي ضمن المنظومة القابلة للفهم الإنساني (*). وبما أن الإنسان بالفطرة (*)

يمتلك الميل الطبيعي للإذعان للغيبيات، فإن الإسـلام (*) يـشبع تلـك الحاجـة بمخاطبة وعيه (*).

على أية حال، يمتلك الإنسان أيضاً الميل المضاد، أي حبه لمعرفة ولفهم هـذه الحياة، ويلبّي الإسلام هذه الحاجة أيضاً بدعوة الإنـسانية لتعميـق معرفتهـا (*) للعالم(*)، وذلك ضمن الإطار الإنساني. على اية حال، يجـب أن يكـون العقـل الإنساني حذراً حتى لا يشوّش الاثنين. فالبحث عن الغيبيات هـو عمـل عقـيم ومستحيل، بينما يؤدي التركيز على المعرفة الدنيوية إلى التشويش، لكن الإسـلام يوازن بين الاثنين بمقدار، فهو يمد الإنسان بإشارات حتى لا يضلّ. راجع أيضاً علم الكلام؛ الفطرة؛ الإسلام؛ السلام؛ الدين؛ العلم؛ التوحيد؛ الـشورى؛ عالمّيـة الإسلام.

التوحيد. يعرّف أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي، وسيد قطب (**) الإسلام(*) كبرنامج عملـي للحيـاة ومنـسجم مـع القوانين الإلهية للطبيعة وكخطاب يستهدف بناء بنية فوقية عالميـة لحاكميـة (*) ا (*). أما التوحيد، والمكوّن الأساسي للإسلام والمجسد لعالمّيته (*)، فلا يصبح فقط مبدأ دينياً، لكن، والأكثر أهميّة، يهدف إلى إزالة الأنظمة الإنسانية الدنيويـة المستقلة التي لا تستند إلى الحكم الإلهي ولا تهدف إلى التغيير الكامل فـي حيـاة الأفراد.

ويعتبر الأصوليون أن حاكمية ا تؤكد على حكـم ا لهـذا الكـون وتنفـي مشروعية (*) الحكومات الإنسانية المستقلة. وهكذا، يتحـوّل الـدور الأساسـي للتوحيد عند الأصوليين إلى عملية إنكـار ومعارضـة لأيّ نظـام (*) إنـساني مصطنع، وهو النظام هو الذي لم يؤسس في النهاية على حاكميـة ا . ولهـذا، ينكرون مغزى أيّ بحث عن الحقائق النهائية في هذا الكون دون ربطه با .

طوّر الأصوليون مفهوم التوحيد إلى حد أنه أصبح الرابط الذي يربط سوية كل أسس السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، وعلم الكـلام (*)، وكـلّ أوجـه الحيـاة الأخرى. ولأن ا ، الخالق، هو مصدر كلّ شيء مادي وروحـي، فهـو يـشكل السلطة النهائية في الحياة السياسية أيضاً. ولهذا، فإن خضوع الإنـسان النظـري والسياسي والديني، عند الأصوليين، يجب أن يوجّه فقط، وبهذا يتجاوزون الفهم

التقليدي لمفهوم الخضوع التقليدي، كما هو معروف في التاريخ الحـديث وفـي القرون الوسطى والقديمة للإسلام (*).

بهذا المعنى، لا يستطيع الأصوليون إلا أن يحمّلوا مفهوم التوحيد هذا الأهميـة السياسية العليا. لهذا، يصرّ الأصوليون على إلحاق السياسة والفلسفة السياسية (*) بأرفع المبادئ الدينية، مما يؤدي إلى خلط التدين بالسلوك الـسياسي الـصحيح. وهكذا، تصبح إقامة الدولة الإسلامية وصيانتها على أساس حكم ا واجباً لتأسيس شرعية أيّ نظام سياسي. إلا أن حقيقة فكر الأصوليين مثل البنا وقطب وغيرهما، والذين يرفضون فلسفة القرون الوسطى التي نظرت إلى الحكم الـسياسي بـشكل مشابه، لم يستفيدوا من الفكر الإسلامي الفلسفي الرائد في هذا المجال.

إن شهادة أنّ لا إله إلا ا عند حسن البنا هي دعوة إلى إقامة حكم ا علـى الأرض. ويجب أن يقود كمال العقيدة الإسلامية المسلم إلى العمـل نيابـة عـن المجتمع. علاوة عن ذلك، إن شمولية الإسلام (*) تجعله ملائماً لفطرة الإنـسان وقادراً على التأثير لا على أغلبية الناس فقط ولكن على النخب أيضاً. ولأن البنا، على سبيل المثال، يفترض أن الإسلام (*) يعطي الإنسانية أعدل القوانين الدنيوية وأدق المبادئ الإلهية، فهي ترفع الروح الإنسانية وتقدّس الأخوة العالميـة. كمـا تنسحب كل هذه الأمور على الحياة العملية أيضاً وعلى حيـاة النـاس اليوميـة، والمعيشة الإجتماعية، والتعاليم السياسية. كما أن الإسلامي يقيم دولتـه ودعوتـه على الأسس نفسها من أجل منفعة كلّ الإنسانية، ولذا لا بد من جعل الـدين (*) الإسلامي ديناً عالمياً.

ومع أن الإسلام يدعو الإنسان إلى إرضاء نفسه روحياً ومادياً، إلا أنه يـزوّده بالتعاليم التي تمنع السلوك المتطرّف من أجل التوصل إلى حالـة مـن التـوازن الروحي والمادي. مثل هذا التوازن مهم عند الأصوليين لأن الإنسان لا يعيش في عزلة، بل هو، بالضرورة، عضو في جماعة، والجماعة لها عقلها (*) الجمـاعي الذي يختلف عن الأفراد. هكذا، تشبع تعاليم الإسلام المتنوّعة الحاجات المختلفـة، الحاجة الإقتصادية من أجل حسن الحالة المادية، الحاجة السياسية من أجل خدمـة العدالة (*)، والحاجة الاجتماعية من أجل التوصل إلى المساواة (*). كـلّ هـذه

التعاليم هي أجزاء من منهج (*) إسلامي كامل وأصيل، ووحـدوي، وتكـاملي. بمثل هذا المنهج فقط يمكن للإنسانية الهروب من شقاء الحياة البشرية.

إذاً التوحيد هو المبدأ الأساسي في صـياغة خطـاب الأصـوليين الـسياسي بالإضافة إلى الخطاب المعرفي. ولأن خطابهم الـسياسي مبنـيّ حـول مفهـوم التوحيد، فإن إيديولوجيا الأصولية تتحوّل إلى عقيدة دينية. وطالما أنّ التوحيد هو العقيدة السياسية، فهو يستلزم الخضوع الـسياسي. تـزوّد مثـل هـذه المقولـة الأصوليين بمقياس نقدي لتقييم السلوك السياسي ولإنتاج العقائد السياسية.

وبما أن التوحيد هو حركة تطوير مستمر للحياة، فالإسلام، عند الأصوليين، لا يقبل الخضوع للحقائق الفاسدة في حد ذاته لأن مهمّته الرئيسية هي استئصال الشرّ وتحسين نوعية الحياة. وعند الأصوليين المتشددين يتضمّن التوحيد الحريـة مـن التبعية لأي فرد أو فكر إلا الشريعة، فالتوحيد هو ثورة (*) ضدّ سلطة المستبدين وهو رفض لنفي إنسانية الإنسان. فمثل هذا الفعل يشكل جريمة لأن ا ، بعـد أن خلق الإنسان حراً، حرّم عليه التبعية. فلا إله إلا ا ، يعلن قطب، هي ثورة ضدّ السلطة الدنيوية التي استولت على الخاصية الأولى للألوهيـة (*) وثـورة ضـدّ الدول القائمة على الاستيلاء على السلطة وضدّ السلطات التي تحكـم بـالقوانين الإنسانية وغير الإسلامية.

ويرى الأصوليون أن التوحيد هو المبدأ الأساسي لكـلّ الأديـان، خـصوصاً التوحيدية مثل المسيحية واليهودية (**)، ويعني الإسلام الخضوع للتوحيد، ممـا يتطلّب تتبع منهج ا في كلّ أوجه الحياة، سواء الشعائر منها، مثل السجود ، أو السياسية، كالإطاعة للقوانين والأنظمة. كما يشير إلى الحاجة للخضوع الإيجـابي

والثورة العنيفة ضدّ الإذعان لاي شيء آخر، سواء أكان سياسياً أو غيبيـاً أو مجازياً. لذا، فإن منهج الحياة الإسلامي الوحيد، عند قطب وأصوليين متـشددين آخرين، هو ذلك المنهج الذي يربط كلّ أوجه الحياة بوحدة صلبة منظمـة حـول التوحيد. فالتوحيد هو الفكرة الأساسية لإقامة أيّ مجتمع ودولـة إسـلامية (**) بالإضافة إلى الاقتصاد. لذا، يجب تأسيس كلّ أوجه الحياة علـى الـنصّ (*)، لا على التقاليد والعادات. فاعتقاد المسلم بأنه ليس هناك حاكم ومشرّع إلا ا يجـب أن يعني بأنّ ا هو المنظم النهائي للحياة والكون. إنّ الخطاب السياسي الأصولي

المتشدد تسيطر عليه هذه الفكرة إلى حدّ أنّها تمتدّ إلى كلّ سمات الحياة، الشخصية بالإضافة إلى الجماعية، والخاصة بالإضافة إلى الإجتماعية، وبالطبع، السياسية أيضاً. راجع أيضاً: الأصالة؛ الرأسمالية؛ المسيحية؛ الشمولية؛ علم الكلام؛ التطرف؛ ا ؛ الحكم؛ حزب ا ؛ ابن تيمية، تقي الدين؛ الإجماع؛ الإسلام؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ التشريع؛ التحرير؛ المنهج؛ الأديان التوحيدية؛ الأخلاق؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الجاهلية؛ السلام؛ الفلسفة؛ الثورة؛ الدين؛ علم الكلام؛ الكفر؛ عالمّية الإسلام؛ الوهابية.

توناهان، سليمان حلمي. راجع: السليمانية.

تيار التغير. هو أحد الاتجاهات السياسية الإيرانية الصاعدة التي تدعو إلى التغيير. جذبت دعوته الشباب، والتي تمثلت في جمعية الدفاع عن القيم الإسلامية. هو أقرب إلى اليسار التقليدي أو روحانيين (*) إلا أن لديه طموحات أصولية. زعيمه حجة الإسلام محمد شهري الذي كان رئيس المحاكم، ووزير المخابرات ورئيس وفد الحجّ إلى مكة المكرمة. وشهري هو شخصية بارزة مثيرة للجدل، وهو رجل دين محترم تثق به القوى الثورية.

التيار المصدّقي. هذا التيار الوطني الليبرالي يلتزم بوجهة نظر رئيس الوزراء محمد مصدّق الذي حكم إيران في أوائل الخمسينات وأمّم صناعة النفط. على اية حال، بينما يفتقر هذا التيار إلى الدعم الشعبي الثابت، يتمتّع بشعبية كبيرة بين المثقّفين، والجامعات، وبعض جماعات الطبقة المتوسطة من الموظفين الحكوميين.

أحد زعماء هذا التيار هو المنهدس عزّت ا السحابي، كان عضو المجلس الثوري الإيراني (*) السابق وعضواً سابقاً لمجلس الشورى (*) في إيران. ويعتبر سويّة مع السّيد محمود طالقاني (*) من الأعضاء المهمين للجبهة الوطنية التي قاتلت نظام الشاه. في عام ١٩٩٦، تنافس السحابي كمرشّح مستقل لرئاسة الجمهورية.

التيجانية. هذه حركة صوفية إسلامية يعود وجودها لعام ١٨٠١ وقد تأسست في شمال أفريقيا. في تركيا أضعفت بشكل هائل في عام ١٩٢٥ وظهرت علناً بعد

الحرب العالمية الثانية. في تركيا قاد التيجانية كمال بيلا أوغلو، وهو رجل أعمال تركي، حاول مع آخرين تحكيم بعض الأصنام. قامت التيجانية بالتمرّد في عـام ١٠٥٢ في تركيا، وأعدم زعماء التمرد.

ث –

الثورة يعتبر الأصوليون، والراديكاليون بشكل خاص، أن التوحيد (*) هـو ثورة ضدّ كل أنواع الكيانات الرسمية وغير الرسمية التي تدّعي أيّ دور تأسيسي ومعياري مما يشكل انتهاكاً لألوهية (*) ا (*). وهكذا، فعلى سـبيل المثـال، فالمجلس التشريعي الذي يشرّع باسـمه يـستولي علـى الـسلطة الإلهيـة فـي التشريع(*).

إن مثل هذا الانتهاك يجب أن يؤدّي إلى استئصال المؤسسة التي ارتكبتها. لكن مثل هذا التغيير، طبقاً لسّيد قطب (*) لا يشكل أقل من ثورة هدفها النهائي تحويل الوعي الإجتماعي والنظم السياسية من خلال عالمّية (*) الإسلام (*). هذا علـى الرغم من أن الأفراد لا يجبروا على أن يصبحوا مسلمين، مع أنّهـم لاينبغـي أن يعرقلوا ويضعوا العقبات أمام تطوير المجتمع الإسلامي والدولة الإسـلامية (*). ولهذا يجب على المجتمع والدولة أن تتحمّل مسؤولية إنهـاء اسـتعباد الإنـسان للإنسان وللأشياء المادية. هذه المسؤولية، على أية حال، غير محـدودة بالبلـدان الإسلامية، لكنها تشمل العالم.

لذا، لا تساوم الثورة على مثل هذه القضايا. ويعتبر قطب والمـودودي عـدم إمكانية إعادة بناء جديد في العالم إذا ساوم المسلمون لأنهم سيتخلون عن بعـض المبادئ واستبدالها بأخرى. هكذا، يربط الأصوليون المتشددون نظريـاً التغييـر المتشدد بالإبداع على افتراض أن القديم لا يمكن أن يرمّم، بل يجب تحطيمه. لذا، يجب أن تهدف الثورة الإسلامية الى الإلغاء الكلّي للانظمة التي تستند إلى حكومة الإنسان على الإنسان، أو ببساطة، الجاهلية (*). ويجب تحرير الأفراد من قيـود الحاضر والماضي وأن يتمتعوا بحق اختيار حياة جديدة.

وبشكل خاص، أسس سيد قطب لرؤية الإسلام كثورة في النصف الثاني مـن القرن العشرين، وهذا يمثّل تطويراً متشدداً ضمن تـاريخ (*) الفكـر الـسياسي

الإسلامي الحديث. فقد حمّل سيد قطب مفهوم الثورة بما هـو غيبـي وكلامـي وأخلاقي وسياسي مما يجعل إنجازها مرادفاً للتطبيق السليم للتعـاليم الإسـلامية. وهكذا، يفترض قطب والمودودي أن الإسلام هو ثـورة كليّـة ضـدّ الأوضـاع الإنسانية الشريرة التي يتطلّب تصحيحها لا شيء أقل من إبـادة كليّـة لأوهـام المعرفة (*) والقوّة الإنسانية.

علاوة عن ذلك، يجعل المودودي رسل ا دعاة التحول الشامل المتشدد لكـلّ المؤسسات الحالية. يصبح هذا التحول عند قطب، وحسن البنا، والمودودي، وآية ا الخميني (*) مسعى للتغيير العالمي من أجل تحقيـق العدالـة (*) والـسعادة ويجب عدم إعاقتها بأيّ سلطة. تهدّف الثورة إلى تحويل التوحيد والوحدة (*) إلى حركة إجتماعية وسياسية ضدّ الحالة العالمية القائمة علـى الإفـلاس الأخلاقـي والسياسي الذي يبرّر نفسه بالتوصل إلى التقدّم المادي.

وهكذا يرى المفكر الأصولي المتشدد بأنّ الثورة واجب أخلاقـي واجتمـاعي، فهي ليست موجهة فقط لمحاربة أعداء الإسلام بل هي تجسّيد أيضاً للأبعاد الغيبية والأيديولوجية والسياسية. هكذا، يتحوّل الاسلام إلى دين (*) الثورة التي تغطّـي كلّ أوجه الحياة، من الميتافيزيقيا، والأخلاق، والسياسة، إلى الاقتـصاد، كمـا أن خطابه بالتالي هو خطاب ثوري. لهذا، تحول أنبياء ا إلى دعاة ثـورة وتجديـد وتغيير اقتصادي واجتماعي وأخلاقي وغيبي، وسياسي، لذلك، فإن الثـورة هـي دعوة عالمية إلى العدالة والمساواة (*).

تقود عظمة هذه المـسؤولية الأصـوليين لاتخـاذ إجـراءات مثـل الجهـاد والدعوة(*). فيقرر قطب بأنّ مهمّة الإسلام ليست التوفيق بين الفكـر الإسـلامي ومفاهيمه ودول الجاهلية، وفي الحقيقة، ليس هناك مصالحة محتملة مع الجاهلية. ومن اشكال الجاهلية التشريع الإنساني دون النصوص الإلهية. لذا، فـإن مهمّـة الإسلام هي إقامة حياة إنسانية بموجب المفهوم الإسلامي ولبدء نظام دنيـوي (*) حيثما أتاحت الفرصة ذلك.

ويعتبر الأصوليون المتشددون أن الثورة هي الأداة الرئيسية في إقامة المجتمع الإسلامي الذي يستند إلى الشريعة والعدالـة الاجتماعيـة (**). فـالثورة هـي الأسلوب الواعي لتحويل المجتمعات الحالية. وبينما لا تجبر الثورة النـاس علـى

الدخول في الإسلام، إلا أنها ما زالت تهدف إلى إيجاد الفرد المـسلم، والمجتمـع الإسلامي، والدولة الإسلامية. راجع أيضاً: الوعي؛ ا ؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب ا ؛ الثورة الإيرانية لعـام ١٩٧٩؛ منظمـة العمـل الإسـلامية؛ الثـورة الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ جماعة الفنية العـسكرية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الخمينية؛ التحرير؛ مجاهدي خلق؛ منظمة مقـاتلي الـشرق الأكبر الإسلامي، الإخوان المسلمون في السودان؛ قوات الدفاع الشعبية؛ الحـرس الثوري؛ الشريعة؛ سروش، عبد الكريم؛ التوحيد.

الثورة الإسلامية في إيران . تركزت المعارضة لشاه إيـران علـى ثلاث مجموعات رئيسيية ، العلماء، والمنظمات الفدائية والأحزاب وعدد كبير من المثقفين . الأحزاب السياسية الرئيسية كانت حزب تودة الـشيوعي، ومجاهـدي خلق(*) وفدائي إسلام (*). إلا أن رجال الدين كانوا هم الذين لعبوا الدور الأكثر أهميةً وتصرفوا كأوصياء على النظام السياسي الجديد (*) ودعوا للحركيـة (*) السياسية.

ساعد العديد من العوامل على قيام الثورة، من بينها كراهية الناس للشاه.

والولايات المتحدة الأمريكية. كما كان لسياسة حقوق الإنسان في إدارة الرئيس جيمي كارتر، دور في منع النظام من إخماد الثورة أثناء ١٩٧٨-١٩٧٩ مما زاد من زخمها.

قاد الإمام آية ا الخميني (*)، وهو بعمر ٧٥ سنةً الثورة. واعتمـد الإمـام كثيراً على الإسلام التغييري (*) لتنشيط الحركة الثورية وتحطيم سلالة البهلوي. كان ظهروه كالزعيم غير المتنازع عليه للحركة الثورية مفاجأة رئيسية. وقد بقي في المنفى لـ ١٣ سنة عندما بدأت الانتفاضة السياسية في إيران.

آية ا الخميني كان الزعيم الأكثر تأثيراً، فوحّد قوات المعارضـة المتنوّعـة وخلع الشاه. دعمته الطبقة المتوسطة التقليدية، خصوصاً البازار، لأنه أيّـد حـقّ الملكية الخاصّة والقيم الإسلامية. ودعمته الطبقة المتوسطة الحديثة كقومي أحيـا تراث محمد مصدّق الذي ركز على محاربة التدخل الخارجي. كما لبّت الطبقـات

العاملة نداءه للعدالة الإجتماعية (*)، أما المزارعون فاعتقدوا بأنّه سـيقيم البنيـة التحتية المطلوبة للزراعة.

استخدم آية ا الخميني رموزاً دينيةً في تعبئة النـاس مثـل الاستـشهاد (*) وشهر رمضان وحوّل عاشوراء إلى مظاهرة سياسية. وسيطر الإمام على قيـادة المعارضة السياسية، فوصلت دعوته إلى كلّ الطبقات الاجتماعية. كانت حركـة ١٩٧٧- ١٩٧٩ ثورة سياسية أدّت إلى إسقاط نظام الشاه. تحطّم تحالف القـوات العلمانية والدينية المتنوّعة لإسقاط الشاه فوراً بعد الثورة في عـام ١٩٧٩. بعـد ذلك، نشأت مراكز قوى جديدة: المجلس الثوري الإسلامي (*) والحكومة الثورية المؤقّتة والحزب الجمهوري الإسلامي (*).

على أية حال، لم تحل أجهزة الأمن إنما طهّـرت وسـيطر عليهـا الحـرس الثوري(*). والأكثر أهميّة من هذا، سيطر رجال الدين على الحكومـة، كمـا أن أغلبية مجلس الخبراء (*) متكوّنة من علماء الدين والمسلمين المتـدينين. صـيغ دستور (*) جديد مستند إلى الشريعة الإسلامية والمـذهب الـشيعي الجعفـري والإثني عشري؛ كانت سلطات الإمام الخميني شاملة قائمة على ولاية الفقيه (*). أنتجت الحركة الإسلامية في إيران مفآجات في عام ١٩٧٩ أكثر مما أنتجته الدول الثورية في الستّينات. فظهورها كان في وقـت الرخـاء الاقتـصادي، والقـوة العسكرية، والاستقرار السياسي في إيران.

على المشهد الدولي، تحدّت إيران الولايات المتحدة الأمريكية بحجزها للعديـد من الدبلوماسيين الأمريكيين في إيران لأربعة عـشر شـهراً، لكنّهـا واجهـت صعوبات اقتصادية بسبب المقاطعة الغربية التي فرضت في عام ١٩٨٠ . جرّت إيران أيضاً إلى حرب مع العراق في عام ١٩٨٠ والتي اسـتمرت حتـى عـام ١٩٨٩ مما سمح للثورة الناشئة بدعم وتعبئة الشعب الإيراني. راجع أيضاً بهشتي، محمد؛ التطرف؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ منظمة العمل الإسـلامية؛ جمعيـة الشبيبة الإسلامية؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسـلامي فـي الـضفة الغربيـة وقطـاع غزة؛خاتمي، محمد؛ الخمينية؛ حركة تحرير إيران؛ جمعية العلمـاء المـسلمين؛ مطهري، مرتضى؛ الحرس الثوري؛ الطباطبائي، محمود.

ثورة الإنقاذ. راجع: البشير، عمر. راجع أيضاً قـوات الـدفاع الـشعبية، الترابي، حسن.

الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩. تعتبر هذه الثورة المثال الأبرز العملـي لغالبية الإسلاميين الحركيين (*) في القرن العشرين. كانت الثورة بقيادة آيـة ا الخميني (*) الذي عبّأ رجال الدين والناس ضدّ شاه إيران. وقد أوقـد الخمينـي نوعاً من اليقظة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي. لم تـستهدف الثـورة الغير فقط في ظروف الحياة الدينية والاقتصادية والسياسية الإيرانية بـل أيـضاً هدفت إلى نشر وجهات نظرها الشيعيّة في جميع أنحاء العالم الإسـلامي، حيـث توجد الأغلبية السنّية. فتمت تعبئة الجاليات الشيعيّة فاصبحت ناشـطة جـداً فـي المجال السياسي. كان حزب ا وحركة أمل الإسلامية (**) من أهـم المظـاهر الدولية لانتشار الثورة الإيرانية. راجع أيضاً حـزب ا ؛ الحـزب الجمهـوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الخمينـي، آيـة ا ؛ مجاهـدي خلـق؛ الخمينية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ مطهري، مرتضى؛ الحـرس الثـوري؛ شريعتمداري، آية ا محمد؛ منظمة الحجتية؛ الولي الفقيه.

-ج-

جاب ا ، عبد ا . هو رئيس حركة النهضة الإسلامية في الجزائر (*).
ولد جاب ا في عام ١٩٥٦ في قسنطينة، الجزائر، لعائلة فقيرة. حـصل علـى تعليمه الديني منذ الصغر ثم تابع فيما بعد دراسته للشريعة الإسلامية في المملكـة العربية السعودية. رجع جاب ا إلى الجزائر في عام ١٩٧٩. في ذلك الوقـت، انضمّ جاب ا إلى الجماعة الإسلامية وبنى علاقات جيدة مع زعمائها. ثمّ بدأ في إنشاء جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي. اعتقل جاب ا عدة مـرات، تخللها سجنه لسنة ونصف مع عباسي مدني (*) في عام ١٩٨٢. لذا، فقد جـاب ا عمله وسكنه.

أسّس جاب ا مع آخرين في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ حركـة النهـضة الإسلامية كامتداد للجماعة الإسلامية واختير زعيماً لها. تعتبر الحركة مـن قبـل

العديد من المراقبين أكثر اعتدالاً من حركة المجتمع الإسلامي أو حماس، برئاسة محفوظ نحناح (**). تبنت برنامج الحركة ثقافياً اجتماعياً معتدلاً وأيّـدت مبـدأ الانتقال السلمي للسلطة والديموقراطية (*).

وبينما تؤمن الحركة بضرورة قيام الدولة الإسلامية(*)، تتبنّـى الانتخابـات الديمقراطية كوسيلة نحو التوصل إليها وتعارض العنف (*) صار هناك انـشقاق في حركته عام ٢٠٠٠ وسيطر خصومه على قيادتها، فأسس حركةً أخرى خاض بها الانتخابات، وله بعض المقاعد الآن في البرلمان. راجع أيضاً: حركة النهضة الإسلامية في الجزائر.

الجامعة الإسلامية. الجامعة الإسلامية تيار فكري يستهدف الوحدة الشاملة لكلّ المسلمين في كيان سياسي واحد. على أية حال، الجامعة نمت من مجابهة الشرق للاستعمار والإمبريالية الغربية. الدعوة إلى الجامعة الإسلامية بـدأت فـي عقـد الثمانينات في القرن التاسع عشر ووصلت إلى ذروتها قبل نهاية القرّن.

مفكر الجامعة الإسلامية الرئيسي وفيلسوفها هو جمال الدين الأفغـاني (١٨٣٨ – ١٨٩٧) (*). فإلى أن تبنّي الأفغاني شعار الجامعة الإسلامية، كانت فقط فكرة مبهمة، فجعلها الأفغاني موازية لإحياء الحضارة الإسلامية (*) ومعارضة الهيمنة الأوروبية، فدعا إلى ضرورة الوحدة الإسلامية. أصبح الأفغاني الشخصية البارزة وراء هذه الحركة. وفي عام ١٨٨٤، نشر المجلّة المعادية للبريطـانيين، العـروة الوثقى، التي دعت إلى وحدة كلّ الشعوب الإسلامية ضدّ الهيمنة الغربيـة. وفـي عام ١٨٩٢، دعا العرب والأتراك في لندن الأفغاني للاستقرار في القـسطنطينية كضيف للسلطان مع راتب تقاعدي لمدى الحياة.

اقترح الأفغاني دمج كلّ الأديان، والسياسة، والثقافات فـي حـضارة شـاملة واحدة. حثّ المسلمين على الصحوة. إذ يجب عليهم أن يحـرّروا أنفـسهم مـن الهيمنة الغربية، كما يجب أن يدعموا الإصلاحات الـضرورية ويـصرّوا علـى شعبية وحكومات مستقّرة، كما يجب أن يزرعـوا المعرفـة العلميـة والفلـسفية الحديثة(*). في القسطنطينية، كان الأفغاني حزيناً وبقى معظم حياته تحت الإقامة الإجبارية ومات في عام ١٨٩٧ بسرطان الفك.

كان راعي الجامعة الإسلامية السلطان عبد الحميد الثاني الذي اعتبرها وسيلة لتبرير حكمه الاستبدادي في الامبراطورية العثمانية. أعلن نفسه مدافعاً عن النظام الاجتماعي الإسلامي (*) ضدّ الامبريالية الغربية، خصوصاً ضدّ البريطانيين في الشرق والغربيين في المغرب اعتبر عبد الحميد ان الجهاد ضد الغرب هو عقيدة دينية وأنه على كلّ المسلمين التوحد للجهاد من أجل الدفاع عن الإسلام.

الجامعة الإسلامية في عام ١٩٠٣، أسّس عبد ا   شروردي جمعية مؤيدة لدعوة الجامعة الإسلامية في لندن. كما أن مجلّته، الجامعة الإسلامية، أكّدت على معارضة المجتمع الغربي واستعملت مفاهيم إنسانيةً واشتراكية من أجل المقارنة بين الشر الأوروبي والفضيلة الآسيوية. كرّس نفسه أيضاً لتصحيح العلاقة بين السنّة والشيعة.

دعم عبد الحميد الثّاني المؤتمر السنوي الكبير للمسلمين في مكة المكرمة. زوّد قوافل الحجاج بقوّات تركية مرافقة لهم إلى مكة المكرمة. وساعد عبد الحميد في بناء سكة حديد الحجاز، فكانت الإنجاز العملي الوحيد للجامعة الإسلامية. ووضعت ثورة تركيا الفتاة حدّاً لنظام عبد الحميد، كما أنهت المرحلة المبكّرة أيضاً للجامعة الإسلامية. علاوة على ذلك، كان متعذراً الجمع بين التحالف بين القومية التركية والعسكرية الألمانية مع العقيدة الإسلامية. عندما أعلن الخليفة الجهاد المقدّس ضدّ قوات الحلفاء، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٤، كان الردّ في مصر والهند وبلاد العرب التحالف مع أعدائه. فكانت محاولة مكتب حرب برلين في تحريك الوحدة المؤيدة للجامعة الإسلامية ضدّ قوات الحلفاء غير ذات تأثير كبير.

وعندما انهارت الامبراطورية التركية في نهاية الحرب العالمية الأولى، كانت هذه نهاية الحركة المؤيدة للجامعة الإسلامية الأصلية. وعلى الرغم من وجود موجة ثانية تدعو للجامعة الإسلامية في الهند، إلا أنها كانت غير ناجحة. كما أن المؤتمرات المؤيدة للجامعة الإسلامية التي عقدت بين عامي ١٩٢٠ و ١٩٣١ كانت مخفقة. في ٨ تموز/ يوليو، ١٩٣٧، وقّع ممثلو تركيا، وبلاد فارس، والعراق، وأفغانستان معاهدةً في طهران من أجل الإبقاء على حدودها المشتركة.

اعتقد بعض المراقبين بأنّ هذه المعاهدة تدل على عـودة تركيـا إلـى الجامعـة الإسلامية. على أية حال، قطع كمال أتاتورك بلاده عن صلاتها الإسلامية.

بعد الحرب العالمية الثانية، كان هناك إحياء بسيط للجامعة الإسلامية، عنـدما أسست باكستان مركزاً لنشاطات الجامعة الإسلامية. على أية حال، مثّلـت هـذه الجامعة الإسلامية الجديدة موقفاً مشتركاً للدول الإسـلامية فـي حـل مـشاكلهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وذلك للتأكيد على الإشكاليات السياسية بدلاً من المسائل الدينية. كان هناك مؤتمرات مؤيدة للجامعـة الإسـلامية فـي كراتـشي (١٩٥١)، والقدس (١٩٥٣) ، ولاهور (١٩٥٧ – ١٩٥٨). فـي ذلـك الوقـت ألحقت الحريّة الدينية التي دعت إليها الجامعة الإسـلامية بالأهـداف الـسياسية والوطنية.

تحولت الجامعة الإسلامية إلى فكرة طوباوية. فهي ما كانت أبداً مطبّقة كعقيدة فعالة. لم يكن دعاة الجامعة قادرين على التغلّب على الإرتفـاع فـوق المذهبيـة السنّية والشيعية. فقد كانت قيادة الجامعة الإسلامية ضعيفة. أما الجهـود لإحيـاء الخلافة (*) بالإضافة إلى الحركة المؤيدة للجامعة الإسلامية فأثبتت فشلها. مالت الجماهير لقبول القيادة الدينية في مكة المكرمة، لكنها لم تتقبل السيطرة الـسياسية لبلاد إسلامي واحد. راجع: أيضاً الأفغاني، جمال الدين.

الجاهلية. يجادل العديد من الأصـوليين بـأنّ العقائـد الحديثـة وإنتاجهـا لصراعات الأنظمة تحول الإنسان إلى حيوان يعيش ثانيـةً حيـاة الغابـة. عنـد الأصوليين، تستند الحياة الحديثة إلى فلسفة (*) القوّة ومنطق الهيمنة والاستغلال التي تؤدّي إلى حروب بربرية ودامية. في الحقيقة، يعتقد أصوليون مثل حسن البنا وسيد قطب وهادي المدرسي (**) أن أوروبا والغرب (*) تخليا عـن النمـاذج الأخلاقية العليا والمزايا والمبادئ الإنسانية. كلّ هذه النماذج اسـتبدلت بالجاهليـة المادية المستندة إلى الهوى والرغبة وخسارة الوعي الديني (*) وتعـاليم رسـل ا (*). هذه الجاهلية أدّت إلى الدمار الطبيعي، والتشويش الاجتماعي، والانحطاط الأخلاقي، والتوتّر الاقتصادي، والنزاع السياسي، والإفلاس الروحي.

أبو الحسن الندوي (*) يرثي خسارة أوروبا لأهـدافها الأخلاقيـة المـسيحية العالية، بما في ذلك رسالة السيد المسيح عن العدالة (*). هذه الأهـداف، يعتقـد

الندوي، على نقيض الروح الحديثة لأوروبا وأمريكا بالإضافة إلى افريقيا وآسيا. كلّ النزاعات السياسية الدولية المستمرة هي نتيجة المنافسة على الحياة الماديـة، وليس هناك اختلافات جوهرية بين الأحزاب المتنافسة. فحتى روسيا الـشيوعية، يستمرّ الندوي، ما هي أكثر من نتيجة للحضارة الغربية (*)، وفي الحقيقة فروسيا أكثر صدقاً من البلدان الغربية الأخرى لأنها توقّفت عـن اسـتعمال الـدين (*) واستبدلته علناً بالكفر (*) والمادية. أما الأمم الآسيوية فتتبع مباشـرةً الأسـلوب الغربي، إلا أنها تنازع الغرب على قيادة العالم.

من هذه الزاوية، يشمل أصوليون متشددون، مثل أبي الأعلى المـودودي (*)، وسيد قطب، وهادي المدرسي كلّ المجتمعات الحالية على الأرض في الجاهلية أو المجتمعات الجاهلية (*). وهكذا، تصبح المهمّة الرئيسية للأصـوليين توظيـف التوحيد (*) كأداة تقييم لأيّ نظام اجتماعي واقتصادي وسياسـي. وممـا يقلـق الأصوليين أكثر أنّ المسلمين يقلّدون الحضارة الغربية في أشكالها الأسوأ: الدمار، الانحطاط، الانقسامات الطائفية، الحروب الأهلية، التمييز العنصري. يرى الندوي أن تقليد (*) الغرب يتجاوز هذه الخصائص ويخضع العالم الإسلامي إلى الهيمنة السياسية والتجارية والصناعية والعلمية للغرب. المسلمون أيضاً أصبحوا حلفـاء وجنود الجاهلية الغربية، وحتى أن بعض المسلمين ينظرون إلى الغرب، الذي قاد الموجة الجديدة للجاهلية، كحماتهم ومحققي العدالة في العالم.

على الرغم من هذا، يأخذ العديد من الأصوليين علـى أنفـسهم مهمّـة إنقـاذ الإنسانية عبر، أولاً، إخراج أنفسهم من الجاهلية. على المستوى الـسياسي يعنـي هذا إنكار أيّ نظام سياسي غير منسجم مع الشريعة (*). لذا، فإنه يجب إزالة أيّ نظام سياسي أو اجتماعي له هذه الخاصية. وفي الحقيقة، فمثل هذا النظـام هـو انتهاك للشريعة وفي حالة من انتهاك الألوهية (*).

إنّ المجتمع الجاهلي، وهو الذي يقوم على أيّ مبدأ لا يأخـذ فـي الحـسبان الشريعة الإلهية، يجب أن يواجه ويعدّل بموجب مـنهج ا (*) نظامـه (*) ولا يتردد سيد قطب في الدعوة إلى إخضاع حقائق العالم إلى المعايير الإسلامية مهما كلف الأمر، لأن الاستسلام إلى مثل هذه الحقائق هي ضدّ روح الإسلام (*) التي تهدف أساساً إلى تدمير الجاهلية. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ الردة؛ الجماعة

الإسلامية المسلحة؛ المسيحية؛ الحضارة؛ الفطرة؛ الحرية؛ ا ؛ الحكم؛ جماعة العزلة الشرعية؛ حزب ا ؛ الإسلام؛ عصبة الأنصار الإسلامية؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجماعة الإسلامية، جماعة الجهاد الإسلامي؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ جماعة العدل والإحسان؛ التحرير؛ المودودي، أبو الأعلى، المنهج؛ الحداثة؛ الأخلاق؛ منظمة الشيخ عبد ا السماوي؛ قطب، سيد؛ الثورة؛ الشورى؛ الكفر؛ عالمّية الإسلام؛ الحضارة الغربية؛ النظام العالمي.

الجبالي، حمدي. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس.

الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضدّ اليهود والصليبيين. راجع أسامة بن لادن.

الجبهة الإسلامية في سوريا. راجع: الإخوان المسلمين في سوريا.

الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين. أسس هذه الجبهة في عام ١٩٧٩ هادي المدرسي الذي كان صديقاً مقرّباً لآية ا الخميني (*) أثناء إقامته في العراق. هذه الجبهة يفترض أن لها علاقة وثيقة بالجمهورية الإسلامية في إيران بالإضافة إلى حزب الدعوة الإسلامية في العراق(*) وتعمل على تشجيع الشيعة على إسقاط حكم آل خليفة في البحرين وإقامة دولة إسلامية (*). قامت الجبهة بثلاث محاولات لإسقاط الحكومة. تلقّى أعضاء الجبهة تدريباً عسكرياً في إيران – وهو ما تنكره إيران. بعد أن اتخذت الحكومة إجراءات صارمة ضدّ الجبهة واعتقلت العديد من أعضائها، بدّل اسم الجبهة إلى الحركة الإسلامية لتحرير البحرين في عام ١٩٩٣ لكي تجنّد أعضاء جدداً. راجع أيضاً: الخمينية.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. ليست الحركة الإسلامية الجزائرية حركةً سياسيةً جديدةً لكنها لعبت دوراً مهماً في حرب التحرير والاستقلال الجزائري من الاستعمار الفرنسي. اصبح أحمد بن بللا رئيس الجزائر وعارض جمعية العلماء المسلمين (*) وخصوصاً الشيخ بشير الإبراهيمي (*) بالإضافة إلى برنامج التعريب والأسلمة (*). وقد حل أحمد بن بلا الجمعية، فنشأت منظمة أخرى، جمعية القيم التي كانت برئاسة الشيخ تيجاني وآخرين مثل

الشيخ سلطاني، وعرباوي وسحنون – وهم جزء من الجماعة التي تأثّرت بفكـر مالك بن نبي (*). وعمل هؤلاء الأفراد والجمعية في مساجد الجامعـات وضـدّ التغريب. بحلول عام ١٩٧٥، انتقد أئمّة المساجد سياسات السلطات. أثناء رئاسـة بن جديد، حاولت الحركة الإسلامية عقد مؤتمرها الجماعي الأول لكن زعماءهـا وضعوا في السجن. نتيجة لهذا الاصطدام، ظهرت الحركـة المـسلّحة الأولـى، الجماعة الإسلامية المسلّحة، برئاسة مصطفى بويعلي، زعيم الحركة الإسلامية في الجزائر (*) فدعمها الشيخ سحنون وآخرون. في عام ١٩٨٨، كـان الاقتـصاد الجزائري في حالة مزرية مما أدى إلى العديد من الاضرابات ضـدّ الحكومـة. أعلن الشيخ علي بلحاج (*) بأنّ سبب مشكلة البلاد كانـت فـي عـدم تطبيـق الشريعة(*). وأظهر استفتاء الحكومة العام حول تغيير حكم الحزب الواحد نتيجةً إيجابية، كما اعتبر الإسلام (*) الدين (*) الرسمي للدولة للمرة الأولـى واللغـة العربية اللغة الرسمية لها. قسّمت الحركة الإسلامية الجزائرية إلى ثلاثة تيـارات رئيسية: الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حركة المجتمع الإسلامي: حماس (*)، وحزب الجزأرة. هذه الأحزاب تبنت الوسائل السلمية. تنتمـي حمـاس إلـى الإخـوان المسلمين (*)، بينما رأس جبهة الإنقاذ الإسـلامية عباسـي مـدني (*). بـدات الاختلافات بين التيارات المتوّعة في عام ١٩٨٠، عاكسة بذلك الاختلافات الكبيرة ضمن حركة الإخوان المسلمين في مصر. ونتيجة لها، تركـت أغلبيـة الحركـة الإسلامية الجزائرية الإخوان واختارت النموذج الجزائري.

كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ الحركة الأولى التي قـدمت اقتـراح برنـامج سياسي علني بعد انفجار العنف (*). في شباط / فبراير ١٩٨٩، تضمّنت القيـادة علي بلحاح، وعباسي مدني، وآخرين، وفي آذار / مارس أعلنت ولادة الجبهـة. وحصلت الجبهة على انتصار كاسح، حوالي ٦٠ بالمئة، في الانتخابات البلديـة. بدأت المجابهة مع الدولة بعدما دعت الجبهة إلى إضراب تحول إلى نزاع دام مع أجهزة الأمن. اعتقل قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في عام ١٩٩١. أيـضاً، وفـي عام ١٩٩١، حصلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على انتصار كاسـح فـي الـدورة الأولى من الانتخابات البرلمانية من خلال جهود الشيخ عبد القادر حشاني الـذي حصل على دعم مدني وبلحاج اللذين كانا في السجن. على ايـة حـال، قـادت

النتائج هذه بن جديد للاستقالة، وأبطلت نتائج الانتخابات وحلت الجبهة الإسـلامية للإنقاذ. منذ ذلك الحين دخل النظام الجزائري في دوامة النزاعات العنيفـة مـع الجماعة الإسلامية المسلحة (*). وعلى الرغم من أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ ما زالت في السجن، دعت إلى حلّ سلمي وديمقراطي لمشاكل الجزائر.

إنّ المؤسسات الموجهة للجبهة الإسلامية للإنقاذ هي مكتبها التنفيذي الـوطني ومجلس الشورى (*)، الذي يتضمّن ما بين ٣٥ إلى ٤٠ عـضواً. ومـن غيـر المعروف بدقة تركيب هاتين المؤسستين، حتى أنه، وحتى صيف ١٩٩١، لم تكن هوية أكثر الأعضاء معروفة لدى الجمهور الأكبر. إنّ سرّية الجبهـة الإسـلامية للإنقاذ مشهورة. وهي منظّمة بطريقةٍ تراتبية حيث تقـرر القيـادة تقريبـاً كـلّ الأعمال. وحتى عام ١٩٩١، كان قادة الجبهة، كعباسي مدني، ومن حين لآخـر، علي بلحاج، هم الوحيدين المخولين إعطاء المقابلات لأجهزة الإعلام والبيانـات الرسمية المتعلقة بالقضايا العامة.

تحصل الجبهة الإسلامية للإنقاذ على الدعم من العديد من الفئات المتعّلمة، بما في ذلك المهندسون وطلاب الجامعة والتقنيون في الكلّيات التقنية. أيضاً، ساعدت الطبقات التجارية وأقسام عدة من القطاع الخاصّ الجبهـة ماليـاً. كمـا يـشكل المهمّشون والعاطلون عن العمل شريحة كبيرةً وقلقة من السكان. زوّدت الجبهـة الإسلامية للإنقاذ هذه الشريحة بوسائل إبداء آرائها والتعبير عن إحباطها.

في عام ١٩٩١، ضيقت الحكومة على الجبهة الإسـلامية للإنقـاذ، فاعتقلـت عباسي مدني وعلي بلحاج؛ بعد النجاح الكاسح الذي حققوه في المرحلة الأولى من الانتخابات. كما اعتقل عدة مسؤولين آخرين. علاوة عن هذا، كان هناك انـشقاق داخلي ضمن قيادة الجبهة. فظهر عبد القادر حشاني كناطق جديد، كمـا علقـت عضوية بعض الأعضاء المهمين من مجلس الشورى.

قسّمت الجبهة الاسلامية للإنقاذ إلى تيارين رئيسيين: تيـار الجـزأرة بقيـادة حشاني الذي سيطر على قيادة الحزب، وتيار السلفية (*) التي مثلها أولئك الـذين فصلوا من مجلس الشورى. ويتبع تيار السلفية المذهب الحنبلي، بينما دعـا تيـار الجزأرة إلى أن تصبح الحركة الأصولية حركة جزائرية، فدعا إلى المشاركة في انتخابات عام ١٩٩١. على أية حال، ألغى الجيش العملية الانتخابيـة فـي عـام

١٩٩٢؛ واعتقل حشاني وأعضاء رئيسيين آخرين، وحظّر الحزب. أطلق سـراح حشاني في تموز/ يوليو ١٩٩٧، ثمّ أطلق سراح عباسي مدني في وقت لاحق من تلك السنة.

تعتقد الجبهة الإسلامية للإنقاذ أن إقامة الدولة الإسلامية (*) هو واجب إلزامي لأن الإسلام يتعامل مع شؤون هذا العالم والعالم الآخر. كمـا أن الـشورى (*) والشريعة هي مبادئ ضرورية لإقامة دولة تؤدّي إلى قيام الحكومـات التمثيلـة وتمنع الحكومات الدكتاتورية. وهكذا، فإن الوظيفة الأساسية للحكومة هي تطبيـق الشريعة. وتدعو الجبهة إلى الاكتفاء الذاتي الاقتصادي أيضاً ومنـع الاسـتغلال والربا.

هذا الاتجاه الديني ليس حزبّا فقط بل هو حركة احتجاج اجتماعيـة. يتمحـور خطابه على القضايا الأخلاقية والدينية ولا يمتلك برنامجاً متماسكاً. وتهدف الجبهة إلى تعبئة الناس للتصرّف طبقاً للشريعة الإسلامية التي يعتقد بأنّها قادرة على حلّ المشاكل الاقتصادية والأخلاقية بالإضافة إلى المشاكل السياسية التي تواجه الشعب الجزائري. ورفعت الجبهة قضية العدالة الاقتصادية وجعل قاعدتها الشعبية قائمة على الدعم التي تتلقاه من الفئات الشعبية الحضرية، والتي تتألف في الغالب مـن مهاجرين ريفيين. تدعو الجبهة إلى العودة إلى الأصالة الثقافية (*) وتتضمّن بين أتباعها نخبة مضادة للنخبة المهيمنة منذ عام ١٩٦٢. زعيم الجبهة، عباسي مدني، يقول إن حرب التحرير (*) شنت باسم الإسلام.

أما البرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ في الجزائر فيدعو إلى التمسّك بالـشورى لكي يتم تجنّب الإستبداد (*) ولاستئصال كلّ أشكال الاحتكار، سواء الاقتـصادية أو الاجتماعية أو السياسية. كمـا يـدعو إلـى تبنـي التعدديـة الـسياسية (*)، والانتخابات ووسائل الديموقراطية الأخرى في الحياة السياسية والاجتماعية لإنقاذ الجماعة. وعلى الرغم من استعمال شعار الشريعة، فإن برنـامج جبهـة الإنقـاذ الإسلامية معتدل، ويتقبل نظام التعددية الحزبية. راجع أيضاً: أنـس، عبـد ا ؛ بلحاج، علي؛ هدام، أنور؛ الجماعة الإسـلامية المـسلحة؛ الحركـة الإسـلامية للجزائر؛ حركة المجتمع الإسلامي؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ جمعية

التضامن الإسلامي الجزائري؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ كبيـر، رابـح؛ مـدني، عباسي؛ الإخوان المسلمون؛ نحناح، محفوظ.

الجبهة الإشتراكية الإسلامية. راجع الإخوان المسلمون في سوريا.

جبهة الإنقاذ الإسلامية في تونس. هي جماعة أصولية ثورية تونسية جديدة نسبياً تدعو إلى العمل المسلّح وتتبنّى وجهات نظـر متـشددة وتعـارض البرنامج المعتدل لحركة النهضة الإسلامية (*). لها عدة منشورات تـصدر فـي فيينا وتوزّع في جميع أنحاء أوروبا من خلال البريد الإلكتروني. تتبنّـى طريقـة أهل السنة والجماعة وتدعو إلى الجهاد (*) المسلّح. ينـسب بعـض المـراقبين صعود هذه الجماعة إلى الحبيب الضاوي، الذي ارتكب العديد من الأفعال العنيفة ضدّ المؤسسة السياحية لكنه أثبت أنه ليس عضواً في حركة النهضة الإسلامية(*) في تونس. كما أنّ الجبهة ناقدة جداً للخط المعتدل لراشد الغنوشـي (*)، زعـيم النهضة. ويشاع أن الشخصية البارزة الجديدة هي محمد الحراني، وهـو سـلفي ناشط جداً في المدن الأوروبية.

جبهة التحرير الإسلامية. هي منظمة سرية أردنية ادعـت مـسؤوليتها عن انفجار ٥ تموز / يوليو ١٩٩٠، لمصنع كيميـائي أمريكـي فـي تكـساس/ الولايات المتحدة الأمريكية. هدّدت جبهة التحرير تخريب المـصالح الأمريكيـة والإسرائيلية في جميع أنحاء العالم. هذه الدعوة اعتبرت على أنها فعـل الانتقـام ضدّ المذبحة التي ارتكبت من قبل جندي إسرائيلي ضدّ سبعة فلسطينيين قرب تل أبيب في ٢ أيار/ مايو عام ١٩٩٠.

جبهة العمل الإسلامي. راجع: حزب جبهة العمل الإسلامي.

الجبهة القومية الإسلامية. راجع: الإخوان المسلمون فـي الـسودان؛ الترابي، حسن.

جبهة الميثاق الإسلامي. راجع: الإخوان المسلمون في السودان.

الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا. بدأت الجبهة فـي ١٩٨١ بقيـادة محمـد يوسف مقريف. وهي واحدة من أكبر وأكثر منظمات المعارضة الناشطة. تتكوّن

الجبهة من أعضاء لهم وجهات نظر سياسية متنوّعة، بما في ذلك أولئك أصحاب الميول الإسلامية، خصوصاً مؤيدي الإخوان المـسلمين (*)، وآخـرين أتبـاع السنوسية(*). راجع أيضاً الإخوان المسلمين في ليبيا.

جرار، بسام. هو شخصية بارزة في حماس (*) حركة المقاومة الإسلامية في منطقة غزة.

الجماعات الإسلامية. أثرت الأفكار المتشددة التي طوّرها سيد قطب (*) في العديد من الأصوليين. دفعت هذه الأفكار العديد من الجماعات فيما بعد إلـى معارضة الإخوان المسلمين (*) والدعوة إلـى الثـورة (*). وحيـث إن هـذه الجماعات كانت غير شرعية واشتبكت بشكل دائم مع قوّات الأمن، فقـد بقيـت سرية. وأدى قمع الجماعات الثورية إلى اختفاء بعـض الشخـصيات الأساسـية أحياناً.

ارتبطت كتابات بعض الأعضاء المفكرين بحركات متشددة مما أكسبها بعـض الانتشار؛ فمثل هذه الكتابات تدعي بأن الحكومـة المـصرية وحتـى المجتمـع المصري يعيش حياة الجاهلية(*) وضدّ الحاكميـة (*). لـذا تـصبح الحكومـة والمجتمع أهدافاً شرعية لممارسة العنف (*) السياسي. تتـضمّن أعمـال هـذه الجماعات هجمات عنيفة على مخازن شرائط الفيديو، ومسؤولي شرطة، والأقباط والسّياح الأجانب.

إنّ القضايا الرئيسية التي تثيرها هذه الجماعات محلية، وتتركّز حول الادّعـاء أن النظام السياسي المصري الحالي معادٍ للإسلام ويجـب تغييـره. إنّ طبيعـة قاعدتها الشعبية يصعب قياسها، لكن تأثيرها الفكري أعظم من عددها الـصغير. ولدى هذه الجماعات سمعة في الإصرار الشديد والتمـسّك المتزمـت بالمبـادئ الإسلامية. كما أن جزءاً من جمهورها هم الطلاب والطبقة المتوسطة، وخاصـة في المناطق الحضرية.

لا يسمح لهذه الجماعات بالنشر بشكل علني، مع أنّ بعض أفكـارهم تخترق الصحافة الرسمية، حيث تقوم جماعات أصولية غير متـشددة بمهاجمـة فكـرهم أحياناً. من الشخصيات المتشددة البارزة الشيخ عمر عبد الرحمن (*)، المحكـوم

عليه في تورطه في محاولة تفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك، وكـذلك حافظ سلامة بالإضافة إلى جلال كشك.

تتضمّن هذه الجماعات المنظمات التي ظهرت في الجامعات المـصرية فـي أوائل السبعينات حيث أراد النظام محاربة المنظمات اليسارية. هـذه الجماعـات عملت في النشاطات الاجتماعية والتربوية المتعددة، بما في ذلك تنظيم السفر إلى مكة المكرمة، ومعسكرات صيفية، ومنشورات وما شابه. كما كانوا نشيطين جـداً في تعليم العلوم الدينية وإقامة الندوات والمحاضرات ومنـع الحفـلات الغنائيـة والراقصة. أثناء عام ١٩٧٨ وحتى اغتيال أنور السادات، سيطرت هذه الجماعات على اتحاد الطلاب وكانت نشيطة بشكل محدّد في كليّات الهندسة والطبّ والعلوم. أصبحت الجماعة الإسلامية القوة السياسية المهيمنة في الجامعـات فـي تنظـيم الاحتجاج ضدّ النظام منذ عام ١٩٧٧. وأثناء اجتماعاته، هاجمت الجماعة النظـام ودعت إلى تطبيق الشريعة (*) ورفض مفاوضـات الـسلام والإتفاقيـات مـع إسرائيل(*). اثناء الثمانينات، وسّعت الجماعات حدود نشاطاتها لتشمل كلّ مصر وأسست اتحاد الجماعات الإسلامية. من الأعضاء المهمين في هذا الاتحاد حلمـي الجزار، السكرتير العام، وعصام العريان، أمين الصندوق، الـذي اشـترك فـي اجتماعات الجماعات لإدانة مؤامرة الأقباط للـسيطرة علـى مـصر و طـرد المسلمين. وضع الدّكتور العريان في السجن لعدة سنوات ثم أطلق سراحه، وكان أحد أكثر الأعضاء البارزين للجماعات في جامعة القاهرة وعلى علاقات طيبة مع عبود الزمر (*).

إحدى هذه الجماعات هي القوى القطبية، وهي قوى مؤلفة مـن الأفـراد فـي المنظمات المختلفة التي تبنّت وجهات نظر سيد قطب، خصوصاً مبدأي الجاهليـة والحاكمية. أغلب هذه القوات تتكوّن من الأفراد الذين سجنوا مع قطـب والـذين حاولوا دفع شقيق سيد قطب، محمد، للسير على خط سيد قطـب. مـن هـؤلاء مصطفى الخضيري، عبد المجيد الشاذلي، مؤلف **حـد الإسـلام وحقيقـة الإيمان**، وعبد الجواد ياسين، مؤلف **فقه الجاهلية المعاصـرة**. راجـع أيضاً: فرج، عبد السلام؛ جماعة الفنية العسكرية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛جماعة المسلمين؛ الزيات، منتصر.

الجماعة. راجع: الأمة.

الجماعة الإسلامية السلفية المسلحة. راجع: الجماعـة الإسـلامية المسلحة.

الجماعة الإسلامية في تونس. راجع: الغنوشي، راشد.

الجماعة الإسلامية في لبنان. هذه الجماعة الأصولية أسّست في عـام ١٩٦٤ في طرابلس من قبل أعضاء شبان في عباد الرحمن. يقول عبد ا بـابتّي أن الانشقاق حدث لأن بعض الأعضاء الأصغر سـنّا أرادوا أن يـشاركوا فـي السياسة أيضاً. كانت الحركة بقيادة المفكّر الأصولي السني المؤثر فتحي يكن (*) بالإضافة إلى القاضي فيصل المولوي والكاتب محمد علـي الـضناوي. دعـت الحركة إلى إقامة مجتمع ودولة إسلامية (**) قائمة علـى الـشريعة (*). هـذه الدعوة أدّت إلى تبني وتوظيف العنف والراديكالية السياسية (**) وإلى تأسـيس جناحه العسكري في عام ١٩٧٦.

قاتلت ، الجماعة أثناء الحرب الأهلية بجانب التحالف اليساري الإسلامي فـي طرابلس. وبينما تعارض العلمانية (*) والشيوعية، تعتبر الإسلام (*) أفضل حلّ للأزمة اللبنانية. لكن فيما بعد، على أية حال، أصبح بعض أعضائها، مثل يكـن وزهير العبيدي (*)، أعضاء في البرلمان اللبناني الطائفي. وما زالت الجماعـة تدعو إلى إلغاء الطائفية.

وأثناء الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، أطلقـت الجماعـة نـشاطات عسكرية ضدّ الإسرائيليين. لا تحاول الجماعة على أية حال في الوقت الحاضـر إقامة دولة إسلامية (*) في لبنان. تعتقد الجماعة بأنّ الدولة الإسلامية يجـب أن تكون نتيجة طبيعية لبيئة معيّنة، وهي بيئة يفتقرها لبنـان، لأنهـا متكوّنـة مـن مجموعات بشرية متعددة الأديان والطوائف. كان لاشتراك الجماعة في العمليـة الانتخابية أثر كبير في تغيير إدّعاءاتها الأصلية مما أدّى إلى اعتـدالها. راجـع أيضاً: عبد الرحمن؛ يكن، فتحي.

الجماعة الإسلامية في مصر. راجع: الجماعـات الإسـلامية؛ عبـد الرحمن، عمر.

الجماعة الإسلامية المسلحة. منذ بداية الحرب الأهلية في الجزائـر، كانت هناك وجهتا نظر أصوليتان بالنسبة إلى الحاجة للنشاطات المسلّحة. الأولى ممثّلة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) التي شكّلت الحركة الإسلامية المسلّحة. هـذه الحركة كانت برئاسة عبد القادر شبوطي الذي ساعده في القيادة سعيد مخلـوفي، محمد سعيد وعبد الرازق رجام. تحدّد استعمال النشاطات العسكرية التي تحـصر في قضايا الدفاع عن النّفس ضدّ القوّات المـسلّحة والـشرطة. فتـرفض بـذلك استهداف أفراد مدنيين أو أجانب أو مؤسسات غير عسكرية.

أما الاتجاه الآخر فيسيطر عليه الأصوليون المتشددون الـذين ينبعثـون مـن الحركة الإسلامية السلفية المسلّحة، التي كانت برئاسة منصوري الملياني، وهـو عضو سابق من جبهة الإنقاذ، انفصل عن عباسي مدني (*) وأعدم في صيف عام ١٩٩٢. وقد خلفه الشيخ عبد الحق عيايدة الذي اعتقل فيما بعد. ثمّ خلفـه جعفـر الأفغاني، وهو قريب الميلياني، فسيطر على القيادة لكنه قتل في عام ١٩٩٤. ثـمّ تولى القيادة السايح عطية وبعده سيطر الشريف القواسمي. ثم انتقلت الزعامة إلى عنتر الزوابري الذي كان بعمر ٢٩ سنةً. أصبحت الحركة متورطة في الأعمـال الإرهابية ضدّ الأجانب في الجزائر. وبينما يعتبر بعض المراقبين أن الحركة هي جزء من النظام الجزائري، يرى آخرون أنها جزء من الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

تتكوّن الحركة من مجموعتين: أتباع مصطفى بويعلي، زعيم الحركة الإسلامية للجزائر (*)، الذي أطلق سراحه من السجن الرّئيس الشاذلي بن جديد. وقد قتـل في عام ١٩٨٧ بعد أن أعلن الجهاد (*) ضدّ النظام. أما الجماعة الثانية فتتكـوّن من الأعضاء السابقين من التكفير والهجرة (*) (جماعة المسلمين)، وهي فرع من الحركة المصرية ذات الاسم نفسه والتي أسّسها من قبل شـكري مـصطفى (*). دعت هذه الجماعة في الجزائر إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) وأعلنـت الجهـاد ضدّ النظام القائم.

كان العديد من أعضاء هذه الجماعة أعضاء في الأفغـان العـرب (*) الـذي انضموا إلى المجاهدين في أفغانستان، وعند عودتهم انشقوا عـن جبهـة الإنقـاذ بسبب نيتها المشاركة في الانتخابات التشريعية. بعد إلغاء الانتخابات فـي عـام ١٩٩١، بدأوا بتنظيم جماعتهم، الجماعة الإسـلامية المـسلحة. وتتمركـز هـذه

الجماعة في ضواحي العاصمة، وتقوم على هيكل تنظيمي يعتمد على الوحـدات الصغيرة التي تتصرّف بدون العودة إلى القنوات الأعلى من السلطة.

عقيدة هذه الجماعة تسمح بارتكاب الأفعال العنيفة ضدّ كلّ الحكومـات غيـر الإسلامية في جميع أنحاء العالم. هذه الأفعال تشمل أيضًا الجـيش، والـشرطة، والوزراء، والموظفين الحكوميين وقادة سياسيين وآخرين. تدعو الجماعـة إلـى الجهاد المسلّح لكي تؤسّس الدولة الإسلامية. كما تبيح أخذ حتى النـساء اللاـواتي يدعمن الحكومة كعبيد. وقد نشر عبد الحق جملة فتاوى (*) يدعو فيها الى إطلاق الهجمات العسكرية، وقد تورّطت الجماعة في اغتيال رئـيس الـوزراء الـسابق قصدي مرباح وفي قتل العديد من الفرنسيين المقيمين في الجزائـر. لـم تنكـر الجماعة الاتهام بارتكابها مثل هذه الافعال. في إعلانها الثاني، هـدّدت الجماعـة الصحفيين الذين يطلقون الحرب عليها بالانتقام، وكما ذكرت التقارير، قتل أكثـر من ٣٠ صحفياً بحلول عام ١٩٩٥.

تعتبر الجماعة جبهة الإنقاذ الإسلامية كقوة شـعبية انحرفـت عـن طريـق الإسلام(*) بالموافقة على الدخول في اللعبة الديمقراطيـة مـع معرفتهـا بـأنّ التشريع(*) مسالة مقدسة وليست خاضعة للاتفاقيات الإنسانية. أيّدت الجماعة مبدأ حاكمية ا (*) وجاهلية العالم (*). كما رفضت التعددية (*) والحوار (*) مـع النظام. حذّرت الجماعة كلّ الأجانب من البقاء في الجزائـر. وتـربط الحكومـة الجزائرية هذه الجماعة بالمذابح التي تحدث بشكل يومي تقريباً والتـي أدّت إلـى موت الآلاف من الناس. ويتّهم بعض المراقبين والحركات الإسلامية بعض أجهزة الدولة الأمنية على ارتكاب المذابح عن طريق اختراقها لـبعض الفئـات ضـمن الجماعة الإسلامية السلفية المسلحة. راجع: أيضاً الأفغان العرب؛ أنس، عبد ا ، الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ نحناح، محفوظ؛ يوسف، أحمد رمزي.

جماعة أنصار السنة النبوية. راجع: القوى السلفية في مصر.

جماعة الجهاد الإسلامي. اسّسها محمد عبد السلام فرج (*) في عـام ١٩٧٩. وأصبحت مركزاً تنظيمياً لثلاث مجموعات، كرم زهدي، وسالم الرحـال وفرج. اسّس مجلس الشورى الأول (*) في عام ١٩٨١، وكـان برئاسـة فـرج

نفسه. سمحت الجماعة لنفسها بنهب المحلات التي يمتلكها مسيحيون لكي تمـوّل نشاطاتها.

اعتقدت الجماعة، كما أوضح فرج في الفريضة الغائبة، بأنّ هدفه الأساسـي إقامة الدولة الإسلامية وبعد ذلك الخلافة (**)، كما أن إلغاء حكومات العالم هـو واجب ديني يجب على كلّ مسلم أن يجاهد من أجله. فالمسلمون محكومون اليـوم بقوانين الجاهلية (*) وتحوّلوا إلى الكفر (*) كطريقة حياة. فقد خضع المـسلمون الآن للصهيونية والامبريالية والشيوعية. إنّ حكّام اليوم هم من التتر، وقاموا مثل التتر باغتصاب حكم العالم الإسلامي. لهذا، حاولت الجماعة اغتيال الرّئيس أنور السادات الذي قبل الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الإسلامية تحت ذريعة التوصل إلـى الـسلام (*). ولهـذا، تتبنّـى الجماعـة مبـادئ حاكميـة ا وجاهليـة المجتمعات(**).

أما الشخصية المهمة الأخرى في الجماعة فهو عبود الزمر (*) الذي اعتقـد أيضاً بأنّ كلّ الحكومات الإسلامية اليوم هي حكومات غير إسـلامية. ويـصف الزمر كلّ المجتمعات الإسلامية كمجتمعات الجاهلية. على أية حال، يعفي الزمـر الأفراد من وصف الجاهلية طالما شاركوا في الجهاد المسلّح أو تركوا الجاهليـة. استهدف الزمر إقامة الدولة الإسلامية في مصر واعتبر آية ا الخميني (*) مثاله الأعلى. دعا إلى الثورة (*) الشعبية المسلّحة ضدّ الأنظمة.

ومن الشخصيات المهمة أيضاً في هذه الجماعة الشيخ عمر عبد الـرحمن (*) الذي مثّل القيادة الأيديولوجية للجماعة والذي أصبح ذا دور فعّال جداً فيما بعد في صيانة الجماعة. أعطى عبد الرحمن فتوى (*) زاعماً في ردّه على مسألة الحكّام الذين لا يحكمون طبقاً للشريعة (*) بجواز قتلهم، وهذه الفتـوى كانـت الغطـاء الديني في اغتيال الرّئيس أنور السادات. إنّ البديل الإسـلامي عـن الحكومـات الحالية عند عبد الرحمن ومجموعته هو إعادة تأسـيس الخلافـة الإسـلامية (*) كنظام سياسي مميّز والذي يقوم على الشورى، والعدالة والدين (**). راجع أيضاً عودة، عبد العزيز؛ فرج، عبد السلام، الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الزمر، عبود.

جماعة الجهاد في اليمن. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

جماعة الخلافة. راجع: الأفغان العرب.

الجماعة السماوية. راجع: منظمة الشيخ عبد ا السماوي. راجع أيضاً: جماعة المسلمين.

جماعة العدل والإحسان. هذه الجماعة، والتي يرأسـها عبـد الـسلام ياسين، تعتقد أن العدالة (*) هي مطلب شعبي وأمر إلهي. أما الإحسان فيجب أن يتحول إلى برنامج تربوي من أجل العناية بالفرد وبالجماعة. تأثّر ياسين بالخطاب السياسي المتشدد لسّيد قطب (*). ومع أن ياسين لا يدعو إلى القيام بأعمال عنيفة لأن الدعوة الدينية لا تتناسب مـع العنـف (*)، ومـع أنـه لا يـستخدم مبـدأ الجاهلية(*)، علّقت الحكومة المغربية عمل ٢٥ خطيبًا من خطباء الجمعة أثنـاء ١٩٨٨ – ١٩٩١ للاشتباه بأنهم مقربون من الجماعة. اعتقل ياسين ثم أفرج عنـه ودعي للمشاركة في بناء الدولة.

لا ترفض الجماعة الديموقراطية (*)، مع أنّها تعتقد بأنّ الديموقراطيـة كمـا تمارس في المغرب لا تزوّد المغاربة بالحقوق الملائمة. كما تدعو إلى حرية (*) التعبير وإقامة المجتمع الإسلامي (*).

جماعة العزلة الشرعية. هذه الجماعة الأصولية المصرية آمنت بمبادئ الجاهلية والحاكمية (**) لكنها رفضت إقرار استعمال العنف لتحقيـق الأهـداف السياسية والدينية. يعتقد أعضاء هذه الجماعة بعدم وجوب العيش في المجتمع بل بوجوب العزلة، عزلة أنفسهم نفسياً عن أمـراض المجتمـع. يـؤمن أعـضاؤها بالحاجة إلى إخفاء الأهداف الحقيقية للجماعة من أجل أن تحمي الجماعـة ممـا يسمح لها بالتطوير وإنجاز الأوامر الإلهية. كان الاختلاف الرئيسي مـع منظمـة شكري مصطفى (*) الذي آمن به ضرورة إطلاق الكفر (*) على المجتمع.

جماعة الفطرة. راجع : الأفغان العرب.

جماعة الفنية العسكرية. كانت هذه الجماعة بقيادة صـالح سـرية (*) الذي استهدف إسقاط النظام المصري. ولد سرية في فلسطين وانضم إلى حـزب التحرير الإسلامي (*) الذي أسسه تقي الدين النبهاني (*) في عام ١٩٥٠ كـردّ

فعل على اغتيال حسن البنا (*)، مرشد ومؤسس الإخوان المـسلمين (*). جـاء سرية إلى القاهرة في عام ١٩٧١ وحصل على شهادة الدكتوراه في التعلـيم مـن جامعة عين شمس. ثمّ ذهب إلى بغداد وعلّم هناك إلا تركها فجأةً بعد أن اتهم بأنه عضو في حزب التحرير الإسلامي. استقرّ في القاهرة ثانيةً حيث بدأ مع جماعـة من بين طلاب الجامعة، بما في ذلك طلاب من المدرسة الفنية العسكرية. رسـم خطّة لمهاجمة المدرسة كجزء من إسقاط حكومة أنور السادات واغتيال مسؤولي النظام المصري. أخفقت خطّته بسبب بدائيتها وضعفها.

تؤمن الجماعة بالجهاد (*) ضدّ النظام المصري، الذي يعتبر غير إسـلامي. وتقرّ الجماعة أيضًا باستعمال العنف (*) لتأسيس الدولة الإسلامية (*). كمـا أن أيّ مسلم يتبنى أيّ فكر علماني أو فلسفة غير إسلامية هو كافر. إن راديكاليته(*) قادته للالتزام بمذهب الثورة (*) الكلّية ضدّ حكومات العالم ولتوحيد العالم تحـت الشعارات الإسلامية. راجع أيضاً: عودة، عبد العزيز؛ مصطفى، شكري؛ سرية، صالح.

جماعة المسلمين. هذه الجماعة، المعروفة أكثر بالتكفير والهجرة، اسّسها شكري مصطفى (*) في عام ١٩٦٩ عبر حركة انشقاقات عن الإخوان المسلمين المصرين (*). وهي إحدى أكثر الجماعات الإسلامية المنشقة ذات السمعة السيئة جداً في مصر منذ السبعينات وإلى الآن. اغتالت هـذه الجماعـة وزيـراً سـابقاً للأوقاف، فأعدم شكري واربعة أعضاء آخرين من الجماعة.

وجهات نظر هذه الجماعة متشددة بسبب دعوتها لإقامة المجتمع الإسلامي (*) من خلال تجنّب التفاعل الإيجابي مع المجتمع، ولذا، قررت استعمال العنف (*). كما اعتبرت أيضاً بأنّ كلّ المجتمعات على الأرض هي مجتمعات جاهلية غيـر إسلامية ولذلك، تعتقد الجماعة أن أيّ فرد لا ينتمي إليها هو كافر أيـضاً. حـدّد شكري تطوير مرحلتين للحركة: الأولى، مرحلة الاستضعاف حيث تترك الجماعة المجتمع المصري للعيش في المناطق المهجورة مثل الكهوف والجبال من أجـل بناء قواتها الذاتية؛ الثانية، هي مرحلة التمكين حيث تصبح الجماعة قوية وقـادرة على مواجهة المجتمع الجاهلي ومن ثم التوصل إلى الحكم. بكلمة أخرى، تـؤمن الجماعة بمبدأي الجاهلية والحاكمية (**).

ينسب البعض تبني الجماعة للعنف إلى التأثير الكبير الذي مارسه عبد الفتـاح إسماعيل وسيد قطب (**) على من كان مسجوناً معهما. عندما خرج شكري من السجن في عام ١٩٧١، أصبح نشيطاً في تطبيـق برنامجـه المتـشدد. تـرفض الجماعة الثقافية الإسلامية الماضية، حتى أنها تعزل نفسها دينياً، فترفض الإجماع والاجتهاد (**) ومبادئ أخرى من الشريعة. تعتقد الجماعة بأنّ الجهاد (*) يجب أن يكون الموقف الوحيد تجاه إسرائيل (*) والأمم المتّحدة بالإضافة إلـى الـدول الإسلامية. راجع أيضاً: الأفغان العرب؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ التطـرف؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ مصطفى، شكري؛ العنف.

جمعية إحياء التراث. أثناء الثمانينات، أقرّت هذه الجمعيـة الأصـولية جدول أعمال إصلاحياً معتدلاً في الكويت. وبشكل معاكس للعديد من الجماعـات الشيعيّة، تعاملت هذه الجمعية بشكل سلمي مع مطالبها السياسية. راجـع أيـضاً: جمعية الإصلاح الإجتماعية في الكويت.

جمعية الإصلاح الإجتماعي في اليمن. أصبحت هذه الجمعية نشيطةً أثناء الثمانينات في اليمن ودعت لبرنامج معتدل. خرجت مـن عبـاءة الإخـوان المسلمين في اليمن (*) أثناء الستّينات وأسّسها عدة عائلات متدينة عدنيـة مـن التجار. لعب العديد من أعضاء هذه العائلات أدواراً سياسية مهمـة مـن فتـرة الثلاثينات.

تتضمّن بعض أسماء العائلات المهمـة مثـل لقمـان، والمكـاوي، وبيـومي والجفري. كما أن نادي الشعب والحزب الوطني، بالإضافة إلى لجنة العمل لوحدة حضرموت وجمعية الإحسان تدلل على السخط الواسع الانتشار ضد البريطـانيين في ذلك الوقت.

جمعية الإصلاح الاجتماعية في الكويت. خرجت هذه الجمعية مـن الإخوان المسلمين في الكويت في أوائل الستّينات. إنّ الإخـوان المـسلمين فـي الكويت هم فرع للإخوان المسلمين في الإمارات العربية المتحدة التي اسّسها في عام ١٩٥١ بعض المعلمين المصريين. كانت الجمعية نشيطة في الثمانينات. دخل مرشّحو أحزاب الأصوليين (*)، بما في ذلك جمعية إحياء التـراث، كمرشّـحين

فرديين وفازوا بـ ١٨ مقعداً في انتخابات عام ١٩٩٢ فـي الجمعيـة الوطنيـة، المتكوّنة من ٥٠ مقعداً. شكّل الأصوليون كتلتين، الحركة الدسـتورية الإسـلامية المعتدلة والتحالف الشعبي الإسلامي المحافظ. على أية حال، كل الكتـل دعـت لتطبيق الشريعة (*) لإصلاح نظام الكويت القـانوني. راجـع أيـضاً الإخـوان المسلمون، الإخوان المسلمون في الخليج.

جمعية الإصلاح والإرشاد. راجع: نحناح، محفوظ.

جمعية تحرير الأرض المقدسة. هذه المنظمة السياسية السرية كانـت ناشطة في المملكة العربية السعودية أثناء منتصف الستينات. نفّذ أعضاؤها هجوماً مسلّحاً على المصالح الحكومية ومراكز شركة النفط العربية الأمريكية.

جمعية التراث الثقافي الإسلامي. عملت هذه الجمعية علـى رفـض الغرب والأساليب الغربية في القيادة السياسية. وتعتبر أن القيادة الغربيـة للعـالم تفضي إلى تحطيم الأخلاق الإسلامية كضبط نفس. وتميز الجمعية بين الحاجة إلى الالتزام الديني والحرية الدينية (*) لأغراض أخلاقية والحاجة إلى العلوم الغربية لأغراض عملية.

وبينما تتقبل الجمعية وجـود نظـام (*) سياسـي قـائم علـى الممارسـات الديمقراطية، والحرية، والعدالة الإجتماعية (*) وحقـوق الإنـسان (*)، تهـدف الجمعية إلى ربط كل هذه الأمور الأساسية مع الإسـلام (*). وهكـذا، تحـاول الجمعية الاختيار بشكل انتقائي من الحـضارة الغربيـة (*)مـا يلائـم التـراث الإسلامي.

جمعية التضامن الإسلامي الجزائري. رئيسها أحمد سحنون، وتتكوّن من التحالف بين الحزب الجزائري الإسلامي والمجموعات الإسلامية الـصغيرة الأخرى. شكّلت الجمعية بعدما حلّت الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*).

الجمعية الثقافية الاجتماعية. هذه المنظمة الأصولية الـشيعيّة كانـت ناشطة في الكويت أثناء الثمانينات وكانت ناقدة للنظام.

جمعية الدفاع عن القيم الإسلامية. راجع تيار التغير.

جمعية الشباب الحرّ. هذه المنظمة السياسية السرية كانت ناشـطة فـي البحرين بعد إخماد حركة الإصلاح ١٩٣٨.

جمعية الشبان المسلمين. أسّست في عام ١٩٢٧ على نموذج جمعيـة الشباب المسيحيين (YMCA). تأسست احتجاجاً على الهيمنة المـسيحية علـى الوظائف المدنية في فلسطين، وهي سياسة وضعتها السياسة البريطانية من أجـل زيادة حدة الاختلاف بين فئات المجتمع. وبينما كانت الجمعية في البداية تعبر عن آراء راديكالية، إلا أنها تحولت في أوائل الثلاثينات إلى ممثل سياسـي رئيـسي للفلسطينيين.

جمعية الشبيبة الإسلامية. هذه المنظمة نتجت عن التوسّع الديني فـي المغرب وضعف القوى الوطنية بالإضافة إلى المشاكل الداخلية المتزايدة. أسـس عبد الكريم مطيع (*) مع مجموعة دينية في عـام ١٩٦٩ الـشبيبة الإسـلامية كالحركة الأمّ ورائدة الإحياء الإسلامي الحديث في المغرب. وبعد عدة سنوات من التعاطي مع النشاطات الدينية السياسية، قدّمت المنظمـة طلبـاً للحـصول علـى رخصة من الحكومة المغربية، التي منحت في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٢.

تحمل جمعية الشبية الإسلامية عقيدة دينية تـستهدف التوصـل إلـى النظـام الاجتماعي (*) العادل ونشر الأخلاق (*) من خلال تطبيق الشريعة (*). يمنـع الحزب قيادته من المشاركة في المؤسسات غير الإسلامية. ومن أجل نيل أهدافها، تعمل المنظمة من خلال برنامج إعادة التربية والحركية الإسلامية (*): محاربـة الأميّة، القيام بحملات عامّة للمحافظة على الصحة، إلقاء المحاضـرات وإجـراء نشاطات رياضية وفنية ودينية وتربوية وسياحية.

تشتق المنظمة وجهة نظرها الإسلامية من القرآن (*) والسنة النبوية والمذاهب الفقهية المعترف بها. وهكذا، تأخذ المنظمة على نفسها تخليص المجتمع المغربي من الأفكار الفاسدة من خلال توضيح المبادئ الإسلامية. إنّ المنظمة تدّعي بأنّهـا مدركة لكلّ المؤامرات التي تستهدف تحطيم موقعها كممثل للمبـادئ الإسـلامية. تدعو المنظمة أعضاءها لمواصلة تمسّكهم بالحكمة والصبر ولتـوقعهم مواجهـة الدعوة (*) الإسلامية معارضة جدّية من الحكومات والطغاة المستبدين.

بدأت حملة شرسة ضدّ جمعية الشبيبة الإسلامية في أوائل السبعينات في مجلّة البيان، لسان حال ا لحزب الاشتراكي والأنباء، المجلة الحكومية. بالإضافة إلـى هذه الحملة، حاولت الحكومة استمالة قيادة المنظمة، خصوصاً عبد الكريم مطيع، وكذلك الضغط على قيادة المنظمة لقبول سياسات الحكومة والقصر.

على أية حال، يدّعي أمين عام المنظمة أن جهود القصر والحكومة للـسيطرة على المنظمة وقيادته ما كانت ناجحة. فحاولت الحكومة، بدلاً من ذلـك تـوريط المنظمة وبعض أعضائها في جريمة اغتيال عمر بن جلّـون، عـضو المكتـب السياسي للاتحاد الاشتراكي لقوات المغرب الشعبية ومحرّر مجلّة المحرر. قامت قوّات الأمن المغربية بعدّة اعتقالات، بما في ذلك إبراهيم كمال، نائب عبد الكريم مطيع، وبضعة أعضاء آخرين من المنظمة. فاتهموا بالتخطيط والمشاركة في قتل ابن جلّون في ديسمبر / كانون الأول ١٩٧٥. وفي ٢٠ فبرايـر/ شـباط ١٩٧٧، أصدرت المنظمة بياناً نشر في البلاغ، المجلّة الكويتية، تنكر فيه بأنّ لها علاقـة بالاغتيال. في بيان نشر لاحقاً في الكويت، أعلنت المنظمة بأنّها ليست طرفاً فـي أيّ صراع سياسي بين الأحزاب (*) الوطنية وبأنّها لا تتضمّن بين أعـضائها أي واحد ممن قد يهاجم فرداً آخر أو يرتكب أيّ عمل يناقض الأخـلاق الإسـلامية. وتدين المنظمة كلّ أعمال العنف والتطرف (**) وتنكر أيّ علاقة مع الجمعيـة المغربية للمنظمات الإسلامية.

على الرغم من هذا، وبعد انتصار الثورة الإسلامية فـي إيـران (*)، لفـت النموذج الإيراني نظر قيادة جمعية الشبيبة الإسلامية. فتبنّـت المنظمـة أسـلوب الثورة الإسلامية في إيران وبدأت بالدعوة إلى إسقاط النظـام الملكـي المغربـي وإقامة الدولة الإسلامية (*) وتطبيّق الشريعة (*). وتبنّت المنظمة طريقة العنف المسلّح أيضاً كوسيلة للوصول إلى الهدف وبدأت العمليات وحملات الاغتيال ضدّ الشخصيات والرموز الرسمية بالإضافة إلى قوات المعارضة، اليسارية واليمنية.

بدأت المنظمة بتدريب أعضائها وكوادرها على العمليات العسكرية أيضاً. وفي السبعينات وأوائل الثمانينات، واصلت المنظمة نشاطاتها. مـن أهـم التطـوّرات الرئيسية التي أثّرت في المنظمة تفشّي ثورة الخبز في وقت مبكّـر مـن عـام ١٩٨٤. أعلنت السلطات في ذلك الوقت بأنّ جمعية الشبيبة الإسلامية كانت مـن

بين القوات التي كانت وراء الانتفاضة الشعبية وضدّ قرار رفع أسعار المنتجـات الغذائية.

صرّحت المصادر المغربية الرسمية بأنّ جمعية الشبيبة الإسلامية هي جماعـة دينية متطرّفة مسلّحة تبنّت النموذج الخميني فشاركت في إثارة الأحداث الدمويـة والمظاهرات ضدّ الحكومة. وزّعت المنظمة كراريس إسلامية متـشددة وصـور الزعيم الإيراني الشيعي الإمام آية ا الخميني (*). كما استغلت الأحداث أيـضاً لتدليل على التدهور الأخلاقي في المغرب.

كنتيجة لهذه الأحداث، أصدرت المنظمة إعلاناً أدانت فيه ممارسـات النظـام المغربي وقمعه للجماهير. وذكر الإعلان أيضاً أن النظام أخـذ عـدّة إجـراءات لمواجهة حركة المعارضة الجماهيرية الممثلة بجمعية الشبيبة الإسلامية.

كان ردّ فعل النظام، طبقاً للمنظمة،ضرب الاجتماعات العامة، وقتل، وجـرح مئات من الناس واتهام المعارضة بأن وراءهـا قـوى شـيوعية، وصـهيونية، وإيرانية. لكن المنظمة رفضت هذه الاتهامات وصرّحت بأنّ النظام كـان يثيـر توتّرات طائفية بين المسلمين يستهدف حض الأغلبية السنّية من سـكان المغـرب للوقوف ضدّ الثورة الإسلامية عن طريق إبراز طبيعتها الشيعيّة.

في حزيران/ يونيو ١٩٨٤، أحالت الحكومة ٧١ فرداً اتهموا بالانتمـاء إلـى جمعية الشبيبة الإسلامية على المحاكمة. من هؤلاء، حكم على ٢٠ غيابياً، بيـنهم عبد الكريم مطيع الذي حكم عليه بالإعدام. وفي تموز/ يوليـو ١٩٨٥، اعتقلـت قوّات الأمن المغربية جماعة مسلّحة جاءت من الأراضـي الجزائريـة لإجـراء عمليات عسكرية والقيام باغتيالات في المغرب. الأفراد المعتقلون الـ ٢٧ اتهموا بالانتماء إلى جمعية الشبيبة الإسلامية وحوكموا. وفي أيلـول/ سـبتمبر ١٩٨٥، وأعدم ١٥ منهم.

تنشر المنظمة صحيفة المجاهد التي تمثّل موقف المنظمة وسياساتها ووجهـات نظرها في الأوضاع السياسية للمغرب. راجع أيـضاً حركـة المجاهـدين فـي المغرب؛ مطيع، عبد الكريم؛ النعماني، عبد العزيز.

الجمعية الشرعية. راجع: القوى السلفية في مصر.

جمعية العلماء المسلمين. تأسست الجمعية باعتبارها حركة إصـلاحية فـي العشرينات، وركّزت على الشؤون الدينية والثقافية الجزائرية. وقد حلت في عـام ١٩٥٦. كانت ثقافة غالبية زعماء الجمعية عربية ومن الطبقة المتوسـطة. وقـد أسّستها جماعة من الخريجين من مؤسسات التعليم التقليدية مثل الزوايا والأزهـر والزيتونة. ساروا على خطى جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال ومحمـد عبـده (**). إنّ الزعماء الأكثر أهميةً في الحركة هم عبد الحميد بن باديس وخليفتـه، البشير الإبراهيمي (**). أرادت الجمعية إحياء الإسـلام (*) واللغـة العربيـة وحاربت الممارسات والطرق الصوفية. علاوة على ذلك، نظرت إلـى الإسـلام كعقيدة وطنية يمكن أن تؤدّي إلى الوحدة بين الجزائريين والاستقلال عن فرنـسا. راجع أيضاً: ابن باديس، عبد الحميد؛ الإبراهيمي، بشير؛ كبير، رابح؛ الورتلاني، الفضيل.

جمعية المحافظة على القرآن. تأسست الجمعية في عـام ١٩٧٠ فـي مـسجد الزيتونة في تونس. إلا أنها تحولت إلى نقطة انطلاق للحركة الإسلامية التي لعبت دوراً سياسياً مهماً أثناء الثمانينات والتسعينات، أي حركة النهضة الإسـلامية(*) بقيادة راشد الغنوشي (*). في البداية، دعمت الدولة إيجابياً هـذه الحركـة لكـي تتصدىّ للمجموعات اليسارية في الحرم الجامعي. راجع أيضاً: حركـة الاتجـاه الإسلامي؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ حركة التجديد الإسلامي.

جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية. راجع: الأحباش.

الجمعية المغربية للمنظمات الإسلامية. راجـع: جمعيـة الـشبيبة الإسلامية. جمعية النساء المسلمات. راجع: الغزالي، زينب؛ الإخوان المسلمون.

الجمعية اليمنية للإصلاح. راجع: التجمع اليمني للإصلاح.

الجمهورية. راجع: الحكومة الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الحكومة الدينية.

الجمهورية الإسلامية في إيران. راجع: بني صدر، أبو الحـسن؛ الدسـتور؛ الدعوة؛ الفرقان؛ حركة أمل الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الدولة الإسـلامية؛ خـامنئي،

علي؛ الخميني، آية ا ؛ الخمينية؛ مرجع التقليد؛ محتشمي، علي أكبر؛ منتظـري، حسين علي.

جمّو عبد الباقي (١٩٢٢ -). عضو الإخوان المسلمين فـي الأردن (*) وعضو البرلمان منذ عام ١٩٥٦. ولد في الزرقاء، وتخرّج في جامعة الأزهر في مصر. ترأس جمّو العديد من الجمعيات التطوعية مثل جمعية التعليم الإسـلامي وأصبح رئيس بلدية الزرقاء. ثم أصبح وزير دولة للشؤون البرلمانية فـي عـام ١٩٩٣.

جند ا في لبنان. هي جماعة مسلّحة صغيرة في حيّ أبو سـمرا فـي طرابلس، لبنان. أيّدت هذه المقاومة الشعبية إقامة الدولة الإسلامية (*)، وتصرّف مقاتلوها بشكل فردي. كما رفضت التعاون مع الحركة الوطنية اللبنانيـة راجـع أيضاً: حركة التوحيد الإسلامية.

جند ا في مصر. هي أحد الجماعات الأصولية الثوريـة فـي مـصر. راجع: الأفغان العرب.

الجهاد. بينما يستهدف الجهاد القضاء على أيّ جهة تُعادي الإسلام (*) أو لا تسمح بممارسته على أراضيها؛ فالجهاد ليس انتحاراً وليس بحملة مـن الأعمـال الوحشية. ومع أنّ حسن البنا (*) ليس راديكالياً كسيد قطب (*)، إلا أنه يجـادل بأنّ الجهاد الإسلامي ليس رسالة اعتداء أو أطماع لكن عالمّيته (*) تحـتم عليـه حماية الدعوة وضمان السلام (*) وإنجاز المهمّة الإلهية لنشر العدالة (*) والحق.

وللجهاد خصائص أساسية مثل الواقعية والتي تعني بأنّ الإسلام يواجه بالدعوة وتفنيد المفاهيم والاعتقادات الخاطئة. كما يواجه أيضاً بالقوّة والجهاد تلك الأنظمة والسلطات التي تستند إلى مثل هذه المفاهيم الخاطئة. فالجهاد، عند الأصوليين، هو حركة يمكن أن تتحقق على عدة مراحل وقد تحتاج لفترة زمنية طويلة ولجهـود عديدة بالإضافة إلى التنظيم الجيد. الخاصية الأخرى هي الحاجة إلى الاستمرارية، التي قد تتّخذ أشكالاً عديدة من الحركية (*) التي لا تتناقض مـع الإسـلام مثـل الكتابة، ومساعدة الآخرين، والتعليم، والانضباط الذاتي ونشاطات أخـرى. أمـا الخاصية الأخيرة فهي أن تنظيم العلاقات بين المجتمعات الإسلامية وتلـك غيـر

الإسلامية يمكن أن يتحددا فقط في طريقين: أولاً، أن الإسلام هو قاعدة العلاقـات الدولية، ثانياً، أن يسمح للإسلام بنشر دعوته بسلام ودون الموانع التي قد يفرضها أيّ نظام سياسي أو سلطة. إن حرية (*) قبول أو رفض الإسلام بشكل سلمي هو مفتاح العلاقة مع المجتمعات غير المسلمة.

لا يستطيع الأصوليون المتشددون قبول القول بأن الجهاد في الإسلام يشن فقط للأغراض الدفاعية، بل يعتقدون بأن الإسلام ليس دفاعياً لكنه دفاع عن الإنـسان. ويجادل الأصوليون بأنّ المفكّرين الذين يدّعون بأنّ الجهاد هو دفاع عـن الـنفس فقط هم نتاج الهزيمة الروحية والفكرية ونتاج عدم التمييز بين مـنهج (*) هـذا الدين (*) في رفض اعتناق الإسلام ومنهجه في تحطيم تلـك القـوى الـسياسية والمادية التي تقف بين الإنسان وا (*). إن أولئك الذين يـرون الجهـاد فقـط كموقف دفاعي لا يفهمون الإسلام. ويجادل المشددون بأنّه من صحيح القول بـأنّ الإسلام يدافع عن الأرض التي يوجد عليها، لكنّه يجاهد أيضاً من أجـل تأسـيس النظام الإسلامي أيضاً حيثما كان ممكناً ومن أجل إلغاء مجتمعات الجاهليـة (*). فالجهاد يطلق لاستئصال الجاهلية (*) ولنشر الحاكمية (*).

ويهتم الأصوليون بمنع الدولة للنشطاء الإسلاميين من حق الدعوة لنشر فهمهم للإسلام ولتعليم الناس عن الإسلام السياسي. هكذا، فإن حرية الدعوة هي أساسية عند الأصوليين، إذ إنها هي الطريق الطبيعي لدعوة الناس إلى أفكـارهم. فـأيّ إعاقة للدعوة تفسر على أنها موقف ضدّ الإسلام نفسه، إذ إن الإسلام هو أساسـاً دعوة للتغيير. مثل هذه الحالة أفضت إلى الشعور بضرورة تأسـيس طليعـة (*) مبرر وجودها الجهاد ضدّ المؤسسات التي تقف ضدّ نشر الإسـلام. مثـل هـذه الطليعة موجودة عند حسن البنا، وأبي الأعلى المودودي (*) وسيد قطب. وهـي مسؤولة عن إعلام الناس بالشروط الحالية غير الإنسانية للبشرية وضرورة إعادة تنظيم المؤسسات الإنسانية علـى مبـدأي التوحيـد(*) والعدالـة. إن إصـرار الأصوليين على حرية دعوة الناس إلى الإسلام تنبع من إيمانهم بأن الإسلام هـو أكثر الأديان ملاءمة للطبيعة الإنسانية وأنه سوف ينتصر في النهاية.

يعتقد الراديكاليون الإسلاميون مثل سّيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وأبـي الحسن الندوي (*) وعبد الجواد ياسين بأنّ الجهاد يطلق من أجل نـشر ألوهيـة

ا (*) ولنفي أيّ ألوهية أخرى. أما أولئك الأفراد والمناهج والأنظمة التي تقـف ضدّ إقامة ألوهية ا فهم معتدون على ا ويعيشون حياة الجاهلية. لـذا، تـصبح إزالتهم واجباً لإنجاز حكم ا وربوبيته (*). لـذا، فـإن دور الثـورة (*) هـو تحرير(*) الإنسانية من الحكومات والمجتمعات والأنظمة التي تقوم على القوانين الإنسانية والتشريع (*) الوضعي، بدلاً من الشريعة (*). لذا يجب أن يكون البديل شكلاً إسلامياً نقياً للحكومة الإسلامية، والمجتمع الإسلامي والنظام الإسلامي (*).

أما جدول الأعمال العملي، كما وضعه أصوليون متشددون مثل أبي الأعلـى المودودي، وسيد قطب وآية ا الخميني (*) فهو الجهاد من أجل التالي: الـدفاع المادي والأخلاقي عن الأمة (*) كالمهمّة الأولى للثورة، إزالة أيّ عقبـة تواجـه الدعوة الإسلامية كالمهمة الثانية، وإقامة حكـم ا ومحاربـة المعتـدين الـذين اغتصبوا هذا الحكم كالمهمة الثالثة. لذلك ، فكلّ نظـام يـستند إلـى الكفـر (*) والطاغوت (*) يجب إبادته. لا يبرر الأصوليون الوضـع الـراهن لأن مهمّـة الإسلام هي أن يحدث تغييراً جذرياً في حياة الناس. ويؤكّد الأصوليون على أهمية التوحيد (*) كمبدأ سياسي أساسي، وكما فعـل الخـوارج (*)، فـإن صـيغته الأساسية، لا إله إلا ا ، هي ثورة ضدّ السلطات الدنيوية التي تطبّـق قوانينهـا وتشريعاتها الإنسانية.

ويوظف آية ا الخميني، وسيد قطب، وآخرون النصّ (*) القرآني لدعم هـذه الصيغة السياسية للتوحيد ويقولون إن القرآن (*) مليء بالأوصاف مثل الإشراك با والطاغوت لنعت تلك الأنظمة والحكومات التي ليست إسـلامية. لـذا، فـإن المسلمين مسؤولون عن إزالتها وعن إعداد البيئة الصحيحة حيث تقـوم الأجيـال الناشئة المستقيمة بتدمير عروش المستبدين. مثل هذا العمل هو واجب على كـلّ المسلمين، من أجل القيام بثورة سياسية إسلامية. راجع أيـضاً: منظمـة العمـل الإسلامي؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الخمينيـة؛ المهدية؛ الأديان التوحيدية؛ مجاهدي خلق؛ الإخوان المسلمون.

الجهاد الإسلامي. راجع: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربيـة وقطـاع غزة.

الجهاد الإسلامي: بيت المقدس. ظهرت هذه الحركة في أوائـل العـام ١٩٩٠ وكانت برئاسة الشيخ أسعد التميمي. وهي جماعـة فدائيـة، اعتقلـت الـسلطات الأردنية العديد من أعضائها الذين اتهموا بارتكاب الأعمال الإرهابية ضدّ السيّاح الأجانب. أنكرت قيادة الحركة القيام باي من تلك الأعمال، ما عدا فـي الـضفة الغربية وقطاع غزة. وأنكرت أيّ علاقة أيضاً مع الجهاد الإسلامي فـي لبنـان. على أية حال، تربط مصادر أمنية أردنية هذه الحركة بالجهاد الإسلامي اللبناني.

الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة. كانت حـرب ١٩٦٧ نقطة تحوّل أساسية في تطور الحركات الإسلامية. لم تثر هذه الحرب فقط أسئلة حول مشروعية (*) التيارات والدول العلمانية والقومية، بل أيـضاً حـول مشروعية الحركات الدينية الرئيسية بقيادة الإخوان المسلمين (*). ومن منظـور حركة الجهاد الإسلامي، واجه الإخوان ثلاث مراحل: (١) مرحلة حسن البنا (*)، وهي مرحلة التقوية، (٢) المرحلة الثانية، مرحلة الأزمة والتراجع، وهي الفتـرة الممتدة منذ اغتيال البنا وحتى ١٩٦٧، (٣) مرحلة التفاضل مع الحركات الأخرى التي بدأت في ١٩٧٦ وتستمّر إلى الآن.

وفي منتصف السبعينات، خرج من صفوف الإخوان جماعة التكفير والهجـرة أو جماعة المسلمين (*)، وجماعـة الجهـاد الإسـلامي (*) وجماعـة صـالح سرية(*). وكانالشيخ يعقوب قرش، والذي حافظ على علاقات جيدة مع منظمـة التحرير الفلسطينيّة، واحداً من أوائل الناس الذين افترضـوا ضـرورة مواجهـة الاحتلال الإسرائيلي في المناطق المحتلة والذين دعوا إلى الجهاد (*).

وكان الشيخ محمد أبو الطير، وهو أصـولي وثيـق الـصلة بحركـة فـتح الفلسطينيّة، عضواً عاملاً في الحركة. وفي عام ١٩٨٥، أخرج من الـسجن فـي عملية تبادل للسجناء بين الفلسطينيين والإسرائيليين. كما طالبٍ أيضاً الشيخ أسعد التميمي، الذي ابعد إلى الأردن في عام ١٩٧٠، بضرورة إزالة الدولة اليهوديـة وإطلاق الجهاد ضدّها.

وفي إسرائيل (*) نفسها، ظهر اتجاه جهادي ضمن صفوف الإخوان المسلمين، عرف بأسرة الجهاد، في عام ١٩٧٩، وكان بقيادة الشيخ عبد ا   نمر درويش. إلا أن درويش والذي سجن لثلاث سنوات تخلّى عن رؤيتـه الجهاديـة الإسـلامية

الثورية ودعا إلى تعايش إسرائيلي فلسطينيّ. بعد عام ١٩٧٠، انضمّ عدّة طـلاب فلسطينيّين من غزة إلى الجامعات المصرية، وكان لوجودهم في مصر على مقربة من الإخوان دور رئيسي في تطوير أفكار جديدة. وكان ضعف موقف الإخـوان من القضيّة الفلسطينيّة السبب الرئيسي وراء قرار هؤلاء الطلاب بترك الإخوان. وأثناء فترة (١٩٦٧ – ١٩٧٠)، بدأت الأسئلة تتراكم حول موقف الإخوان فيمـا يتعلق بالاحتلال الإسرائيلي والخطوات العملية التي أخذها الإخـوان لإضـعاف الاحتلال. وبرّر حركة الإخوان عدم تدخّلها في المقاومة المسلّحة لأن قيادة الكفاح كانت في أيدي غير إسلامية المنطلق.

وليس هناك أي منظمة عالمية للجهاد الإسلامي، كما أنهـا لا تملـك منظمـة مركزية على الرغم من تقاربها وتعاونها الأيـديولوجي مـع منظمـات جهاديـة مختلفة. ويعتبر عام ١٩٨٠ التاريخ الرسمي لتأسيس حركة الجهاد الإسلامي فـي فلسطين. فقد أسّسها فتحي الشقاقي وعبد العزيز عودة (**) مـن قطـاع غـزة. وبينما يعتبر الشقاقي الزعيم العسكري للجهاد الإسلامي، فإن عودة هـو الـزعيم الروحي. كان لعودة شخصية مؤثّرة جداً دينية محترمة جداً. جاء الشقاقي وعودة، الزعيمان الرئيسيان للجهاد الإسلامي، من الجيل الإسلامي الجديد، وهم رجال في الثلاثينات أو أوائل الأربعينات من عمرهم، وهم جامعيون بشكل أساسي وجـاؤوا من خلفيات إجتماعية فقيرة. وتتميز نشاطاتهم بالتنظيم الدقيق، والانضباط الصارم والسرية الكلّية. كما أن أعضاء الجهاد هم أصوليون مستعدّون للمخاطرة بحياتهم. ولعبت السجون الإسرائيلية دوراً حيوياً في تجنيد الأتباع لأن عدّة قادة من الجهاد سجنوا ولقّنوا الآخرين إيديولوجياً الجهاد فـي الـسجن. إنّ التركيـز الجغرافـي الرئيسي للجهاد هو في قطاع غزة، رغم أن وجوده في الضفة الغربيـة يتزايـد بشكل ثابت. كما أن هناك وجوداً متزايداً للجهاد ضـمن الجـسم الطلابـي فـي الجامعات في المناطق المحتلة.

يشتقّ الجهاد فكره وعقيدته من التقاليد الإسلامية عموماً. على الرغم من هذا، هناك ثلاث شخصيات إسلامية لها أهمية خاصّة. الأولى، حسن البنا (*)، الـذي يعتبر زعيماً إسلامياً أسّس حركة الإحيـاء الإسـلامية الجديـدة التـي وحـدت الإصلاحية والحركات السلفية. الثانية، سّيد قطب (*) الذي احتـل دوراً خاصـاً

بسبب خطابه الفكري والأيديولوجي، خصوصاً حول الثورة (*) المسلّحة. فقطب يجسّد المعارضة المتشددة للسلطة ورفض المساومة مما جعله الرمـز الحقيقـي للثورة الإسلامية. الثالثة، الشيخ عز الدين القسّام (*)، الذي أصبح الرمـز الأول لعقيدة الجهاد في حركة الجهاد الإسلامي. تعتبر الحركـة القـسّام الـزعيم الأول للانتفاضة المسلّحة الفلسطينيّة. في التاريخ الحديث(*) الحـديث لفلـسطين والأب الحقيقي للثورة المسلحة الفلسطينية. ولد القسّام في سوريا في عام ١٨٨١ ودرس في الأزهر عند الشيخ محمد عبده(*).

من البداية، دعا القسّام إلى مواجهة الامبرياليـة البريطانيـة والمـستوطنات الصهيونية في فلسطين. فهناك اليوم تشابه بين ما فعل القـسّام مـع البريطـانيين والذي تقوم به الجهاد مع الاحتلال الإسرائيلي. دمـج القـسّام الـدعوة للجهـاد بنشاطات جهادية حقيقية. كما أن القسّام اختار أتباعه بعناية تنظيمية صارمة ومن البيئة الفقيرة، كما تفعل الجهاد اليوم. في كلتا الحالتين، كان على العضو الجديـد المرور بفترة اختبار صارمة قبل تجنيده للانضمام إلى الخلايا أو الدوائر السرية، التي لا يعرف شيئاً بعضها عن بعض. ائتمن القسّام فقراء فلسطين، والجهاد تبعته في هذا. على الرغم من هذا، فالجهاد مثل القسّام ترفض تضمين فكرة الـصراع الطبقي في عقيدتها. وكما هو الحال مع القسّام الذي عامل البريطانيين والصهاينة في فلسطين على حد سواء، تنظر الجهاد الإسلامي بالطريقة نفسها إلى إسـرائيل وأمريكا، أي أنهما جانبان للعملة نفسها.

كما استلهمت الجهاد الإسلامي مواقفها الأساسية فيما يتعلق بممارسة الجهاد في فلسطين من عدّة مصادر، بما في ذلك: الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*)، التيـار المتشدد للإخوان المسلمين (سيد قطب)، وتجربة الجهاد الإسلامي في مصر (*). أما الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ فسمحت بالنظر إلى القضيّة الفلسطينيّة على أنهـا قضيّة إسلامية؛ أما جماعة الجهاد في مصر فشرّعت مقاومـة الـسلطة الكـافرة كواجب ديني. ولهذا، لا تعالج الجهاد مسألة إسرائيل فقط كقـضية احـتلال لأيّ أرض، لكن أيضاً كقضية احتلال دار الإسلام بهدف تقسيم العالم الإسلامي.

الانتحاريون الاستشهاديون هم وسيلة الجهاد الرئيسية في قتـال إسـرائيل. إنّ خاصيّة الجهاد الإسلامي هو تأكيدها على العلاقات الجدلية بين الجهاد والدين (*)

الصحيح. وتدمج عقيدتها الدينية بشكل واضح بالقومية وتهدف لتأسـيس الدولـة الإسلامية (*) ولاستئصال إسرائيل. تنظر الجهاد إلى فلسطين كقضية مركزيـة لكلّ العالم الإسلامي.

تعطي الجهاد أولويةً لإزالة إسرائيل وترفض أيّ شكل من أشكال الاعتـراف بإسرائيل وتعارض كلّ الحلول السياسية المقترحة. العامل الرئيسي الـذي ركّـز الانتباه على الجهاد الإسلامي كان جهادها المسلّح ضـدّ الاحـتلال الإسـرائيلي، وتختلف الجهاد في هذا المجال عن حركات أخرى التي تعلن الجهاد. فحتى وقوع الانتفاضة، لم تتعاون الجهاد ومنظمة التحرير الفلسطينية. إذ أن الجهاد اعتبـرت أن هدف منظمة التحرير الفلسطينية، وهو إقامة دولة علمانية في فلسطين، يناقض وجهة النظر الإسلامية في هذا الموضوع.

بالنسبة إلى فتح، فتنظر إليها على أنها علاقة قائمة على الاستقلالية والتبـادل. ومنذ عام ١٩٨٢، بدأ اتجاه داخل فتح بدعم حركة الجهاد الإسلامي. شـكّل هـذا الاتجاه جناحاً متوازياً مع الجهاد داخل حركة فتح، وسـمي بالجهـاد الإسـلامي أيضاً. زوّد هذا الاتجاه الدعم الاقتصادي والعسكري والسياسي للجهاد في المناطق المحتلة. وكان هذا الإتجاه بقيادة محمد بسام التميمي (الحامدي)، أحد الأعـضاء العسكريين الرئيسيين في فتح والذي اغتيل مع فلسطينيين آخرين في قبرص فـي ١٤ شباط/ فبراير ١٩٨٨ من قبل المخابرات الإسرائيلية. بعد اندلاع الانتفاضـة في عام ١٩٨٧، بدأت الجهاد بإقامة بعض التنسيق مع فتح. وكانت حذرة بـأن لا تشتبك بأيّ قوة فلسطينيّة أخرى سواء إسلامية أو علمانية.

وبسبب الضربات المستمرة ضد الجهاد من قبل الـسلطات الإسـرائيلية، لـم تستطع الجهاد أن تواصل دورها الأساسي. كما أن الاختلافات بين الجهاد ومنظمة التحرير الفلسطينية فيما يتعلّق بإسرائيل بدأت بالظهور بشكل واضح أثناء وبعـد قرار الدورة التاسعة العشرة للمجلس الفلسطينيّ الوطني بقبول قرار الأمم المتحدة ٢٤٢، واتفاقيات أوسلو وإقامة السلطة الوطنية الفلسطينيّة. راجع أيضاً عودة، عبد العزيز؛ إسرائيل؛ الشقاقي، فتحي؛ العنف.

الجهاد الإسلامي في لبنان. يعتبر بعض المحللين أن هـذه المنظمـة، الجهاد الإسلامي، هي جزء من حزب ا (*) في لبنان وتوظف للقيـام بأعمـال

عنيفة. وقد تورط الجهاد في تفجير سفارة الولايات المتحدة الأمريكية في بيروت ومقر قوات البحرية الأمريكية (المارينز) العاملة في القوات الدوليّة وكذلك فـي اختطاف بعض المواطنين الأجانب. راجع أيضاً حزب ا ؛ اختطاف طائرة تـي. دبليو. أي. (TWA).

الجهاد الإسلامي في ليبيا. شكّل هذا الحزب في أوائل السبعينات علـى أساس عقائدي مشابه للجهاد الإسلامي في مصر (*). حاول الزعيم معمر القذافي في ١٩٧٣ و ١٩٨٦ – ١٩٨٧ تقويض بنيته السرية بعد أن قامت الجهاد بالعديـد من الأعمال الإرهابية. يبدو الآن أنها أصبحت أكثر قوة ونشاطاً.

الجهاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية. وهو معروف أيـضاً كحـزب ا ، وهو حزب مدعوم من قبل إيران من أجل إسقاط حكومة المملكـة العربيـة السعودية ولتأسيس دولة إسلامية ثورية (*). بعض المراقبين يفترضون بأنّ لـه بعض الصلات مع حزب ا (*) في لبنان بالإضافة إلى الجماعـات الـسياسية الشيعيّة الأخرى في الخليج. هدّد الجهاد الإسلامي بمهاجمة المـصالح الأمريكيـة والسعودية في جميع أنحاء العالم. راجع أيضاً حزب ا فـي المملكـة العربيـة السعودية.

الجيش الإسلامي للإنقاذ. هذه الجماعة الأصولية الجزائريـة قامـت كنتيجـة لتوحيد قوى أصولية مختلفة تحت قيادة عباسي مدني وعلي بلحاج (**) اللـذين أصبحا قائدي الجبهة الإسلامية للإنقاذ (**). ويتشكل الجيش من ثلاث مجموعات رئيسية. الأولى، الحركة الإسلامية المسلّحة، التي كانـت برئاسـة عبـد القـادر شبوطي، وهذه الحركة موالية للجبهة الإسلامية للإنقاذ. المجموعة الثانيـة هـي حركة الدولة الاسلامية، بقيادة ضابط جيش سابق، سعيد مخلوفي، والذي دعا إلى العصيان المدني ـ وهو مطلب ادى إلى توقيف قيادة الانقاذ من حزيران/ يونيـو ١٩٩١ . اما الجماعة الثالثة الجماعة الاسلامية المسلحة (*)، فهي مؤلفـة مـن الجزائريين الذين قاتلوا في أفغانستان وقد فقدت العديد من قادتها، مثـل الـسايح عطية.

جيش محمد. هذه جماعة فدائية سرية ظهرت في عام ١٩٩١ فـي الأردن وبرئاسة سميح أبو محمد. اعتقل مائة وخمسون من أعـضائه بتهمـة التخطـيط

لنشاطات إرهابية، بما في ذلك اغتيال الشخصيات العامّة. طبقاً للمصادر الحكومية الأردنية، يحصل جيش محمد على دعم مالي من الحركة الإسلامية ومن الأموال التي يتبرّع بها الأفغان العرب (*) في أفغانستان وفلسطين. راجع أيضاً: الأفغان العرب.

- ح -

حاكمية. عالميّة (*) الإسلام (*) ترتكز على مبدأ الحاكمية الذي يفتـرض السيادة المطلقة (*) في الكون؛ وهكذا، فليس هناك من مشرّع إلا ا . ويعتبـر أغلبية الأصوليين، وجهة النظر هذه، ليست مماثلة للحكومة الدينيـة (*). إذ أنـه على الإنسان أن يطبّق تشريع ا (*) وشريعته (*) ويمتنع عن الفلسفة (*) التي تحدد المبادئ الأساسية المناقضة للشريعة، فعلى الإنسانية أن تكون أصلاً محكومة بالمبادئ الأساسية بالشريعة. علاوة عن ذلك، ولأن مبدأ الحاكمية هو اشتقاق من التوحيد (*)، فإنها يجب أن تكون ظاهرة في كلّ سمات الحياة وأن تشكّل القاعدة السياسية المقبولة الوحيدة لأيّ نظام (*).

يسهب أبو الأعلى المودودي (*) بشرح هذا بالقول بأنّ سيادة ا نهائية. فـا وحده يمتلك حقّ الإباحة والتحـريم، والعبـادة والطاعـة. ا هـو المـستحق للألوهية(*). كما يضيف المودودي بأنه ليس هناك فـرد، أو مؤسـسة أو حتـى البشرية كلها يمكن أن تدّعي أي سيادة. فالملك وحده، وقـانون الإسـلام هـو أوامره. لذا، فإن أيّ فرد أو مؤسسة تفرّط بحاكمية ا بمثل هذه الـسيادة تعـيش حياة الجاهلية (*).

مثل وجهة النظر هذه تسمح لأصوليين متشددين مثل أبي الحسن الندوي، وسيد قطب، والمودودي، وآية ا الخميني (**) بالدعوة إلى قتال أيّ نظام سياسـي أو فلسفي أو إنساني لا يجعل التوحيد منبعه. وكنظام فلسفي، يقـف الإسـلام ضـدّ الكفر(*) والإلحاد، وكنظام سياسـي، يقـف ضـدّ الديموقراطيـة (*) الغربيـة والشيوعية. لذا، يقسم الأصوليون المتشددون مثل المودودي البشر إلى منهجـين:

إمّا منهج ا (*) ونظامه، وأتباعه هم أتباع ا أو حـزب ا أو مـنهج البـشر ونظامهم، فهم بالتالي أتباع الملك أو الأنظمة البشرية أو حزب الشيطان. تـشكّل الجماعة الأولى المجتمع المستقيم، والثانية، غير المستقيم أو المجتمع الجاهلي(*).

على خلاف المودودي وقطب، لا يطبّق حسن البنا (*) مبدأ الحاكمية بـشكل شامل. فهو يفضّل المساومة والتعامل مع الحكومات، بدلاً من أن يعزلهم ويتّهمهم بالكفر. لا يرى أيّ حاجة أخرى لدفع المبدأ إلى حدوده الخلافية، وبدلاً من ذلـك، يركز اهتمامه على سماتها الوحدوية. وليس عند البنا تحفّظات حـول مـشاركة حركته في الأجهزة الرسمية ووظائف الدولة. فإيمانه بالحاكمية كالدعامة الكبيـرة من خطابه السياسي لا يجعل منهجه في العمل غير عملي. وبكـلام آخـر فـإن خطابه السياسي مجرّد وغير مساوم عند طرحه لضرورة ولمـشروعية حاكميـة ا ؛ إلا أن منهجه في العمل عملي ويخضع للمساومة، لأن الأفراد لا يـستطيعون الادعاء بنهائية تفسيراتهم (*). فالتفسيرات هي دائماً مؤقّتة وخاضعة للمراجعـة والتصحيح.

إن إنكار أيّ إمكانية نظرية صحيحة للتشريع والعمل السياسي الـصحيح دون تأسيسهما على الشريعة الإسلامية الصحيحة المرنة والشاملة، تقود حـسن البنـا لتعليق يناسب العمل على المبادئ الصحيحة. لهذا يدعو إلى اشتقاق كلّ الـشؤون التجارية والدولية والقانونية والمدنية من الشريعة الإسلامية. فعنـد البنـا، ومـن وجهة نظر إسلامية، لا يجوز تأسيس قوانين المـسلمين علـى القـوانين غيـر الإسلامية التي تمتلئ بنيتها التحتية ومصادرهم بخصائص الثقافات الأخرى، دون الحاجة لذكر تناقضاتها مع الشريعة الإسلامية. وتصبح الأمور أكثر وضوحاً لأن الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى مبادئها الأبديّة والشاملة، لم تمنع إمكانيات إعادة التشكيلات الفردية والجماعية لكي تجعل التشريع مناسباً لكل مكان وزمان. وطبقاً للبنا وأصوليين آخرين، فإن أقوال وسلوك السلف الصالح بالإضافة إلـى الفقهـاء العظماء تدعم العلاقة الوثيقة بين الشريعة الإسلامية، من ناحية، وقواعد الحكومة، والتصرّف، والعقود القضائية والمدنية، من ناحيـة أخـرى. وفـي الحقيقـة، أن تاريخ(*) الإسلام يظهر بانّ التشريع تعامل مع اعتقادات الناس جوهرياً والبعـد السياسي للإسلام، وبمعنى آخر: متى كان الإسلام العقيدة المهيمنة التزمت كل من

الحكومة والناس به. راجع أيضاً: الردة؛ الحـضارة؛ الديموقراطيـة؛ المـساواة؛ الغنوشي، راشد؛ ا ؛ حزب ا ؛ الإجمـاع؛ الأصـولية الإسـلامية؛ الحكومـة الإسلامية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهـاد الإسـلامي؛ اليهوديـة؛ جماعـة المسلمين؛ الجهاد؛ الخميني، آية ا ؛ التشريع؛ التحرير؛ المودودي، أبو الأعلـى؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ مصطفى، شـكري؛ منظمـة الـشيخ عبـد ا السماوي؛ قطب، سّيد؛ الشورى؛ النظام؛ التوحيد؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن؛ الكفر؛ النظام العالمي.

الحاجّ، مصالي. راجع: حزب الشعب الجزائري.

الحامدي، محمد الهاشمي. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس.

الحداثة. يعتقد الأصوليون أن الحداثة متداخلة مع مشاكل الحياة في الغـرب وتاريخه. لذا لا يمكن أن يكون المجتمع الغربي الحديث نموذجاً لتجديد المجتمعات الإسلامية. أما ال مشاكل الرئيسية للحضارة الغربية (*) فتتضمّن تركيزها علـى المادية والقوّة. ومع أن المجتمعات الإسلامية في حاجة ماسّة للتغييـر، لا يعتبـر حسن الترابي (*)، على سبيل المثال، الغرب (*) النموذج المفضي إلى المعيـشة السلمية.

الغرب، عند الأصوليين، تعاني أكثر دول العالم الإسلامي مـن كـلّ أنـواع مشاكله الاقتصادية والفلسفية، ولدرجة أقل، المشاكل السياسية. وبينما كان يجـب أن تتبنّى الدول الإسلامية الحديثة فقط ما هو جيد ومناسـب للعـالم الإسـلامي، استعارت الغرب كنموذج كامل. لذا، فقد ورثوا مشاكل الغرب المتأصّلة وتوتّراته أيضاً، مما أدّى إلى إنهاء الشريعة (*) كالنموذج الذي كان على المسلمين تطويره من خلال حياة سياسية جديدة. إلا أن المجتمعات الإسلامية اليـوم تعـاني مـن التوتّرات الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية الحادّة والمطالب المتعارضة بـين الفرد، والدولة، والمجتمع (*).

لذا، فالذي حدث في الحقيقة هو النقل من الغرب إلى الشرق لمشاكل لم توجـد أصلاً في الشرق. وهكذا، فقدت المجتمعات الإسلامية سلطاتها الأصـلية بـدون كسب سلطات مثيلاتها الغربية. بكلمة أخـرى، تعـاني المجتمعـات الإسـلامية

المعاصرة معاناة مضاعفة: أولاً، من الخصائص السلبية في تاريخهم، كـالتخلّف الثقافي والتقليد (*)، وثانياً، بظهور الدول الاستبدادية الجديدة و الحديثة ونزاعات شاملة بالإضافة إلى سيطرة الدول على الحياة الفردية والاجتماعية.

لذا، فإن المجتمعات الإسلامية الحديثة في حاجة لتعديل رئيسي في الأولويات، وللتغيير رأساً على عقب برامج العمل الاجتماعي والسياسي عن طريـق جعـل التحرير (*) الهدف الفوري للتغيير ولمنفعة الدين (*). يتطلّب مثل هذا التحريـر قوةً تعيد رسم حدود النزاع، من كونها مشكلة مجرّدة تتعلق بالحرية الشخصية(*) إلى أزمة فساد تتعلق بطبيعة الإنسان الأصلية أو الفطرة.

يعتقد الأصوليون بأنّ حقيقة التحرير والحرية تعتمد على إزالة أساس المشكلة، أي الإشراك با . إذ ان الاعتقاد الصحيح يزيل المشكلة الشخصية فـي الحريـة ويجاب عوضاً عنها التحرير الصحيح للجميع: الفرد والمجتمع والدولة. فالتحرير الديني يؤدّي إلى التحرير السياسي من سلاطين الأرض. بدون هذا، فإن الوظيفة الصحيحة للدولة الإسلامية (*) أي نشر الوعي (*) الديني الحر سيكون صـعباً. إن فرض أهداف الدولة السياسية على المؤمنين دون فلسفة (*) إسلامية صحيحة للحياة يوقع الدولة في (*) الجاهلية التامّة.

ويتقبل الأصوليون عموماً، على أية حال، التطوّرات التقنية والعلمية ويدافعون عن تبنيها. إلا أنهم يحاولون فصل العلم (*)، على سبيل المثـال، عـن خلفيتـه الفلسفية. وهكذا، يتقبلون العلم دون فلسفته. الأمر نفسه يمكـن أن ينطبـق علـى الديموقراطية (*). ومن أجل أسلمة (*) العلوم، يدخل الأصوليون فـي الإسـلام مبادئ عامة ويربطونها بتعاليم الشريعة. أما الاختلاف بين الأصوليّة والإصلاحية (**) فيتحدد بأنّ الأصولية لا تعتبر العقل (*) قادراً على إعطاء نتائج مطلقـة، بينما تأسست الإصلاحية المبادئ الإسلامية على العقل بالإضافة إلـى الـشريعة الإسلامية. راجع أيضاً: الأفغاني، جمال الدين؛ عبده، محمد؛ الحركـة العربيـة الإسلامية الديموقراطية؛ الأصوليّة؛ الأصـول؛ التفـسير؛ الإسـلام؛ الإخـوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الحركة الشعبية؛ رضا، محمد رشـيد؛ شـريعتي، علـي؛ الشورى؛ التقليد؛ النصّ؛ الترابي، حسن.

حدو أبراقش. راجع الحركة الشعبية.

الحدود. لأن أكثر الأصوليين يعتبرون الأمة (*) كجسد واحـد، يـرون أن الإسلام (*) وضع حدوداً شرعية لمعاقبة الجرائم الاجتماعية لأن التعاون يتطلّب حماية الأفراد. فكلّ فرد مسؤول عن حراسة مصالح الجماعة. بهذا الشكل، يضمن الإسلام العدالة الاجتماعية (*) الكاملة في البلدان الإسلامية، لا لأتباعه فقط بـل أيضاً لكلّ من عاش في المجتمع الإسلامي وبغض النظر عن دينه (*)، جنسه أو لغته. وليست الحدود عقوبات شرعية لكنها أيضاً روادع اجتماعية وسياسية تؤدّي إلى المحافظة على السلام (*) في المجتمع. راجع أيضاً: العدالة الاجتماعية.

حديثة، مشهور. راجع: حركة الإنقاذ.

حديد، مروان. راجع: قتال الطلائع؛ الإخوان المسلمون في سوريا.

الحراني، محمد. راجع: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تونس.

الحرب. راجع: دار الحرب.

الحرس الثوري. أسّست هذه منظمـة لحمايـة الثـورة الإيرانيـة لعـام ١٩٧٩(*) وأصبحت المنظمة الأكثر تأثيراً في إيران. ظهرت كمقاومـة شـعبية وساعدت آية ا الخميني (*) في الوصول إلى السلطة. واعتبر الحرس الثـوري كممثل للثورة. بعد قيام الثورة، تطوّر الحرس إلى مؤسـسة قويـة جـداً تهـتم بالمجتمع، وكذلك بالأمور العسكرية والسياسية. وأصـبح الحـرس الآن جـزءاً متكاملاً في النظام العسكري، لكنه ما زال يتمتّع ببعض الاستقلال والحرية (*).

دمج الحرس بعض المجموعات الاجتماعية المختلفة التـي كانـت معارضـة للشاه. في هذا الأثناء، سيطر الحرّاس على أغلـب وظـائف الجـيش النظـامي الإيراني، خصوصاً أثناء الحرب العراقية الإيرانية التي انتهت في عـام ١٩٨٩. وحتى اليوم، يبقى للحرّاس دور عسكري دفاعي وكذلك دور مدني في إعادة بناء إيران. علاوة عن ذلك، كان هناك فدائيون ومنظمات أخرى اشتركت في صـنع السياسية الإيرانية مثل مجاهدي خلق (*)، وحزب تـوده المناصـر للـشيوعية، ومجاهدي الثورة الإسلامية في إيران (*). ويمارس الحرّاس تأثيراً أيـضاً فـي السياسة من خلال تعيين أعضائه في المناصب المهمة في البيروقرطية الإيرانيـة

والجيش والقيادة السياسية. كما يؤثّرون في البرلمان، ومجلس الخبراء والعديد من المؤسسات الأخرى.

كما انّ تركيبة المنظمة نفسها معقّدة. فلديها جهاز أمن داخلي، وبنية عسكرية، وشبكة من القطاعات العسكرية مثل الجيش والقوات الجويـة والبحريـة. ولهـذا أنشأت وزارة للحرس الثوري، لكنها ألغيت بعد موت الخميني في عـام ١٩٨٩. والأكثر أهمّية من هذا، أن نشاطات الحرس توسّعت إلى ما وراء الحدود الإيرانية واصبحوا الذراع التي حملت الثورة إلى البلدان الأخرى مثل لبنان حيـث قـاموا بأعمال ضدّ الولايات المتحدة الأمريكية وساهموا في تأسيس وتدريب حـزب ا في لبنان. راجع أيضاً فضل ا ، محمـد حـسين؛ حـزب ا ؛ منظمـة العمـل الإسلامية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيـران؛ خـاتمي، محمد؛ المجلس الثوري؛ الولي الفقيه.

حركة الاتجاه الإسلامي. وهي حركة سـابقة علـى حركـة النهـضة الإسلامية (*) يعود تاسيسها لعام ١٩٧٠ عندما أسّس راشد الغنوشي (*) وعبـد الفتاح مورو جماعة إسلامية كحركة تربوية إسلامية. وهي الحركـة الأصـولية الأكثر أهميةً في تونس. مرّت الحركة بثلاث مراحل أساسية:

١٩٧٠- ١٩٨١: من أجل مواجهة الأفكـار الاشـتراكية الثوريـة، سـمحت الحكومة عام ١٩٧٠ بتأسيس جمعية المحافظة على القرآن (*). كان لدى الجمعية في البداية أهداف ثقافية ودعوية وجذبت شباباً متشددين، بما في ذلك عبد الفتـاح مورو وراشد الغنوشي.

وفي مؤتمرها عام ١٩٨٠، قرّرت الجمعية تحويل نفسها إلى حركة سياسـية: حركة الاتجاه الإسلامي. عندما تحوّلت الجماعة الإسلامية إلى حركـة الاتجـاه الإسلامي في حزيران/ يونيو ١٩٨١ تعهّدت بإقامة النظام الإسلامي (*) ونـشر الإيديولوجيا الإسلامية السياسية على كل المستويات المحلية والوطنية.

١٩٨١ – ١٩٨٨: لم تكتسب الاتجاه الإسلامي الترخيص من الحكومة. وفـي عام ١٩٨١ اعتقل ٩٣ عضواً وحكم عليهم بالسّجن، وحكم الغنوشي ومورو بـ ـ ١٨ سنة. في عام ١٩٨٧، قطعت تونس العلاقات الدبلوماسية مـع إيـران بعـد اتهامها بمساعدة حركة الاتجاه الإسلامي. وسجن الغنوشي و ٣٨ زعيماً آخرين.

إذ اعتبرت لحكومة حركة الاتجاه الإسلامي حزباً سياسياً إسلامياً. على أية حال، أخفقت الحركة في الحصول على رخصة قانونية لممارسة نشاطاتها. بين عام ١٩٨١ ونهاية عام ١٩٨٧، تحولت إلى حركة سرية. وفي عامي ١٩٨٢ و١٩٨٣، جنّدت حركة الاتجاه متشددين شباباً من المساجد والجامعات. دفع كلّ عضو جديد ٥ بالمئة من دخله للحركة. جاءت المصادر المالية الأخرى من الأنشطة التجارية مثل بيع المنشورات والمساهمات من المنظمات الأجنبية. وفي ١٩٨٥، أوجدت حركة الاتجاه كلاً من الاتحاد العامّ للطلاب التونسيين الذي أصبح نقابة الطلاب الأكثر أهميةً في تونس ومن الاتحاد العامّ للعمّال التونسيين. في عام ١٩٨٨ يفترض بأنّ عضوية الحركة الاتحاد العامّ للعمّال التونسيين. في عام ١٩٨٨ يفترض بأنّ عضوية لحركة وصلت إلى ١٠٫٠٠٠ ووصلت موازنتها إلى أكثر من ١٫٦ مليون فرنك فرنسي. وبعد عدّة حوادث، والتي أثبتت عدم قدرة الرّئيس للحبيب بورقيبة على السيطرة على الأمن في البلاد، عزله رئيس الوزراء الجنرال زين العابدين بن علي الرئيس في ١٩٨٧ وأطلق سراح ٦٠٨ من أعضاء الاتجاه، وأطلق سراح الغنوشي في عام ١٩٨٨. وحاول الرّئيس بن علي التقرب من الأصوليين عبر التشديد على الهوية الإسلامية لتونس وبافتتاح مراكز دينية.

١٩٨٩ - : في عام ١٩٨٩، أعلن قانون جديد يمنع تشكيل الأحزاب التي تشير أسمائها إلى العرق، والدين(*)، واللغة أو المنطقة. اصبحت حركة الاتجاه الإسلامي حركة النهضة الإسلامية (*) تعلّقت التغييرات الرئيسية في هذه الفترة على تغيير طبيعة نشاطاتها أساساً لتشمل النشاطات السياسية مما حوّلها إلى حزب سياسي إسلامي في عام ١٩٨٨ بزعامة راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو، السكرتير العام. أيضاً، أصبحت صحيفة الفجر، بإدارة حمدي الجبالي، الناطق باسم النهضة.

أما بنية حركة الاتجاه فهي بسيطة. رئيس الهرم هو أمير (*) الجماعة الذي يعاونه مجلس استشاري، أي مجلس الشورى (*). كان لدى الحركة بنية إقليمية تغطي ١٤ إقليماً في تونس، ويعيّن الأمير زعماء المناطق الذين تساعدهم أيضاً مجالس الشورى. راجع أيضاً: الغنوشي، راشد؛ حركة النهضة الإسلامية في تونس؛ الإسلاميون التقدميون؛ العنف.

الحركة الإسلامية في لبنان. أعلنت هذه الحركة السرية عن وجودهـا في منشور في عام ١٩٨٣، لكن زعيمها، صادق الموسوي، كان ناشطاً في الحياة السياسية الشيعيّة الفدائية منذ السبعينات. سبقت هذه الحركة الغامضة حزب ا (*) في ندائه للإقامة الفورية للدولة الإسلامية (*) في لبنان. واعتبرت هذه الحركـة حزب ا معتدلاً جداً لأنه لم يكرّس نفسه تماماً لتحقيق هـدف تأسـيس الدولـة الإسلامية في لبنان. كانت الحركة نشيطة جداً في توزيع المنشورات التي تطالب بانتخاب رجل دين مسلم كرئيس للبنان. كان عند الموسوي صـلات وثيقـة مـع الحكومة الإيرانية، وكان كثير الظهور في الصحافة الإيرانيـة، وكتـب أحيانـاً التعليقات على القضايا اللبنانية.

الحركة الإسلامية الكردية. يعتقد العديد من المراقبين بأنّ نمو الحركـة الإسلامية الكردية جاء نتيجة لتدمير الرئيس صدام حـسين مدينـة حلبجـة فـي كردستان في عام ١٩٨٨ حيث استعمل الأسلحة الكيميائية التي أدّت إلـى مـوت ٥٫٠٠٠ كردي بعد نهاية الحرب العراقية الإيرانية. عندما انـسحبت الأحـزاب الكردية الرئيسية من كردستان أمام هجوم النظام أثناء فترة ١٩٨٨ - ١٩٩١، اشتد الشعور الديني، ونمت عضوية الحركة الإسلامية نتيجـة لـذلك. بـذل زعمـاء الحركة، مثل الملا عثمان عبد العزيز وأخّوه الملا علي، جهوداً كبيـرةً لتنـسيق أعمالهم مع الحركات السياسية الكردية. على أية حال، لم ترتبط الحركة بالجبهـة الكردية التي بدأت في عام ١٩٨٨، مع أنّها شاركت في الأعمال العسكرية ضـدّ النظام العراقي. ينسب البعض الزيادة في قوّة الحركة الإسلامية إلى عودة الأفغان العرب (*) مع أنّ الحركة حذرة جداً بأن لا تعتبر متحالفـة مـع إيـران. فـي الانتخابات الكردية لعام ١٩٩٢، جاءت الحركة في المرتبة الثالثة لكنها لم تحصل على الـ ٥ بالمئة المطلوبة لدخول البرلمان.

الحركة الإسلامية لتحرير البحرين. راجع: الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين.

الحركة الإسلامية للجزائر. تبنت هذه الحركة الجزائريـة الأصـولية منهجاً عنيفاً تجاه النظام، وكانت تعمل بسرية في فترة (١٩٨٢ – ١٩٨٧). كانت

الحركة بقيادة مصطفى بويعلي (١٩٤٠ – ١٩٨٧). في الحقيقة، أصبحت الحركة الإسلامية الحركة الأصولية السياسية المتشددة الأولى في الجزائر. بنـت خلايـا مسلّحة ونفّذت الهجمات ضدّ مراكز الشرطة. أثناء أوائل ومنتصف الثمانينـات، ارتبط مئات من الناس بالحركة الذين اعتقل البعض منهم، فأعطي البعض أحكاماً مشددة والآخرين أحكاماً مخفّضة. لعب العديد من هؤلاء الناس أدواراً مهمة فـي الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*). في عام ١٩٨٧، انتهـت الحركـة عنـدما تـوفي بويعلي. راجع أيضاً الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الحركة الإسلامية المسلّحة. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

حركة أمل الإسلامية. حركة أمل الإسلامية، برئاسة حسين الموسـوي، تفرعت عن حركة أمل اللبنانية. انشقت عن المنظمة الأمّ في حزيـران/ يونيـو ١٩٨٢ عندما وافق نبيه برّي، رئيس أمل، على المشاركة مـع زعـيم القـوات اللبنانية، بشير الجميل، في لجنة الإنقاذ، التي شكّلت من قبل الحكومة اللبنانية بعد الاحتلال الإسرائيلي. اعتبر الموسوي اشتراك بري عملاً مساوياً للخيانة، علـى أساس أن علاقات بشير مع الإسرائيليين ومواقفه المعاديـة للإسـلام معروفـة. وترفض أمل الإسلامية التوجيه العلماني لها.

تحدر الموسوي من عائلة معروفة من السّياد من الطبقة المتوسطة. هو معلّـم سابق طرده الإمام موسى الصدر(*) من أمل في منتـصف الـسبعينات بـسبب إصراره على تأسيس دولة إسلامية (*) في لبنان. أنكر الموسوي طرده، مع أنّـه يعترف ببعض الاختلافات مع الصدر في ذلك الوقت.

كانت أمل الإسلامية مدعومة بشدّة من قبل الجمهورية الإسلامية في إيـران، لكن الحركة ما زالت محصورة في مناطق قرب بعلبك، وهي المنطقة التـي بـدأ منها الموسوي. علاقاته بحزب ا (*) كان غامضة. ضغطت إيران عليه لتوحيد حركات المقاومة الشعبية الشيعيّة في لبنان. ومع أنّ الموسوي اصرّ علـى إبقـاء وجوده التنظيمي المنفصل، أصبح واحداً من زعماء حزب ا فيما بعد. ويـذكر بأنّه أصبح عضواً لأعلى هيئة في حزب ا . راجع أيضاً: حـزب ا ؛ الثـورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ نصر ا ، السيد حسن؛ الصدر، موسى.

حركة الإنقاذ. هي حركة أسّسها الجنرال المتقاعد مشهور حديثة في نيسان/ أبريل ١٩٩٠. يعتبر الحزب الأردني نفسه حركة عربية إسلامية تدعو للإسلام(*) كعقيدة. يعمل الحزب في العلن ويحصل على المساهمات المادية من اشتراكات العضوية ومن المؤيدين. في إعلانه للمبادئ الأساسية، أعلن الأهداف التالية: تقوية الاستقلال والتخلّص من السيطرة الأجنبية للدول الرأسمالية، الإبقاء على جيش قوي، دعم الانتفاضة الفلسطينيّة وتحرير فلسطين، تأمين العمل لكلّ فرد، وتأمين التعليم والدواء المجاني، ومنح النساء حقوقاً متساوية وتشّجيع اشتراكهن في كلّ أنواع النشاطات.

حركة التجدد الإسلامي. هي فرع من جمعية المحافظة على القرآن(*) . أسست هذه الحركة في عام ١٩٧٨ بائتلاف فضفاض بين الأصوليين الذين بدأوا بالتعبير عن شكاوى اقتصادية وسياسية يعانيها العديد من التونسيين. كان إطار معارضتهم لسياسة الحكومة ينطلق من رؤية دينية.

حركة التحرير الإسلامية في السودان. راجع الإخوان المسلمون في السودان.

حركة تحرير إيران. دعيت الحركة أحياناً حركة حرية إيران. أسّسها في ١٩٦٠ مؤيدو تحالف جبهة محمد مصدّق الوطنية، أي مهدي بازركان (*) والسّيد محمود طالقاني (*). تكونت هذه المنظمة من أربع مجموعات: حزب إيران، والحزب الوطني، ومجتمع الاشتراكيين الإيرانيين وحركة تحرير إيران. وفي انتساب الحركة إلى الجبهة الوطنية الثانية، أضاف بازركان وطالقاني إليها صبغة إسلامية بشكل محدّد، مما ميزها عن القوى السياسية الأخرى. كانت الحركة راغبة في قبول أعضاء من رجال الدين الذين انتقدوا حكومة الشاه المطلقة لكنهم عارضوا الإصلاح الزراعي وإعطاء النساء حق التصويت، بينما دعمت بقيّة الجبهة الوطنية مثل هذه الإصلاحات.

على أية حال، حدث انشقاق في الجبهة الوطنية الثانية، وكان معظم زعماء الحركة إما في السجن أو في النفى أثناء الفترة بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٧٨. على اية حال، عندما اندلعت الثورة الإسلامية (*)، كانت الحركة عاملاً رئيسيّا فيها.

أصبح مهدي بازركان مبعوث آية ا   الخميني (*) في حقـول الـنفط الجنوبيـة الغربية. كان قادراً على تعبئتهم في احتجاجات هائلة نيابة عن الثوريين. في عام ١٩٧٩، عيّن آية ا   الخميني بازركان رئيساً للوزراء بعد الثورة. على أية حال، اشتبك بازركان مع رجال الدين المتشدّدين وحلفـائهم العلمـانيين فـي المجلـس الثوري(*)، الذي كان المركز الحقيقي للسلطة. وبينما كـان بازركـان يجتمـع بمستشار الأمن القومي الأمريكي في الجزائر، اجتاح الطلاب الإيرانيون سـفارة الولايات المتحدة الأمريكية في طهران وأخذوا رهائن. استقال بازركـان، وفقـد مؤيدوه التحرّريون مراكزهم في السلطة. اتهم الخميني بتضليله فيما يتعلق بـدور رجال الدين الذين كان يجب أن يذهبوا إلى المساجد ويتركوا الحكومة للسياسيين.

أما طالقاني فكان له احترام كبير في وقت الثورة، إذ أنه كان قد سـجن لعـدّة مرات تحت الحكم الملكي. وكان من رجال الدين المستقلين، مع أنه انـضمّ إلـى المجلس الثوري القوي. على أية حال، قاطع اجتماعاته أخيراً لأنه اختلـف مـع سياساته، مع أنّه كان رئيسه. توفي فجأة في عام ١٩٧٩. بعـد ذلـك، خاضـت الحركة معركةً خاسرةً. هاجم حزب ا   (*) مكاتبها، وتعرض بعض أعـضائها للضرب وآخرون للاعتقال. رغم ذلك، واصلت الحركة إصدار البيانـات الناقـدة للنظام. راجع أيضاً: بازركان، مهدي؛ مجاهدي خلق؛ طالقاني، السّيد أحمد.

حركة التوحيد الإسلامي في لبنان. هذه الحركة السنّية المتشددة هي الأكثر أهميةً في طرابلس، لبنان. أسّست في عام ١٩٨٢، وكان زعيمهـا الـشيخ سعيد شعبان، وهو عضو سابق في الجماعة الإسلامية (*) في لبنان. كان شعبان قادراً على تأكيد قوّته على المدينة في عام ١٩٨٣ ضدّ رغبات سوريا. شـعبان، الذي ينتمي إلى عائلة من الطبقة المتوسطة، كان ناجحاً في جذب الطبقات الفقيرة في طرابلس. في الأصل، كان شعبان عضواً في الإخوان المسلمين (*) المواليـة للمملكة العربية السعودية قبل بدء حركته في عام ١٩٨٢. حركة التوحيد كانـت نتيجة توحيد ثلاث مجموعات أصولية: جند ا   (*)، المقاومة الشعبية التي أسّسها خليل عكاوي، وحركة لبنان العربي التي أسّسها الدّكتور عصمت مراد. على أيـة حال، المجموعتان الأوليان انشقتا عن حركة التوحيد الإسلامية في صيف ١٩٨٤،

مما حرم شعبان من قاعدة مهمة. شكّلت المقاومة الـشعبية اللجـان الإسـلامية، وشكلت حركة لبنان العربي لجان المساجد والأحياء.

اعتقد شعبان أن الحرب الأهلية يمكن أن تنتهي فقط عندما تطبّق الشريعة (*) في لبنان تحت حكومة إسلامية (*). وكان عدائياً تجاه الشيوعيين، وقامت حركته بالمذابح العنيفة ضد الشيوعيين في طرابلس. سيطرت الحركة على المدينة لبضعة سنوات، وفرضت قوانين إسلامية صارمة على الناس. لكن عندما دخلت القـوات السورية المدينة، هزمت الحركة. في السنوات الأخيرة وقبل وفاته، أصبح شعبان حليفاً مقرّباً لإيران، كما حسّن روابطه مع سوريا. عندما توفي شعبان فـي عـام ١٩٩٨ خلفه ابنه بلال راجع أيضاً: التطرّف.

حركة التوحيد والإصلاح. راجع: الخطيب، عبد الكريم.

حركة الجهاد الإسلامي. راجع: الجهاد الإسلامي في الـضفة الغربيـة وقطاع غزة.

حركة الحرية في إيران. راجع: حركة تحرير إيران.

الحركة الدستورية الإسلامية. راجع: جمعية الإصلاح الإجتماعي في الكويت.

حركة الدولة الإسلامية. راجع: الجيش الإسلامي للإنقاذ.

الحركة الشعبية. اسّس أبراقش حدو الحركة الشعبية، على اعتبار انها حـزب بربري، في المغرب في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٧. تمتّعت الحركة بدعم ولي العهد (الحسن الثّاني) من أجل مواجهة التأثير المتزايد لحزب الاستقلال (*). تم الترخيص للحركة قانونياً في شباط / فبراير ١٩٥٩، بعد إصدار قانون الحريـات العامّ الذي شرعن سياسة تعدد الأحزاب في المغرب.

في مؤتمرها الوطني الثاني في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٢، تبنّت الحركـة شعار الاشتراكية الإسلامية كأساس لبرنامجها السياسي المستقبلي. أصبح هـدف الحركة الأساسي إقامة العدالة (*) ضمن سياق الاشتراكية الإسلامية.

وصف الدّكتور عبد الكريم الخطيب (*)، أحد زعماء الحركة، برنامج الحركة على أنه يستهدف منع الناس من الانتقال إلى المادية، وخصوصاً الماركسية (*).

يريد الحزب إقامة دولة قائمة على الحداثة (*)، والمتجذرة في الإسـلام (*). لا يعتقد الخطيب بأنّه في مقدور الناس، سواء من ناحية الطاقة الفطرية أو الرؤيـة الأخلاقية، العصرية دون الدين (*). فالإسلام يجبر الناس على تحريـر النـساء ويحلّ مشاكل الملكية وتوزيع الأراضي، وحتى تلك المشاكل الناتجة عـن المـال والتجارة.

في السنوات التالية، وبسبب الاختلافات بين قيادتها، خصوصاً، بين المحجوبي أحردان والدّكتور عبد الكريم الخطيب، انشقت الحركة إلى الاتجاه التقليدي، بقيادة المحجوبي أحردان، الذي أبقى على اسم الحركة. أما الاتجاه المعارض، بقيادة عبد الكريم الخطيب، فشكّل في ١٩٦٧ حزباً جديـداً، الحركـة الـشعبية الدسـتورية الديموقراطية (*). بعد هذا الانشقاق، تم اختيار المحجوبي أحردان كـأمين عـام للحركة، فأعاد تنظيم الحزب وزاد دائرته الانتخابية البربرية. راجع أيضاً الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية؛ الخطيب، عبد الكريم.

الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية. هذه الحركة بدأت فـي منتصف الخمسينات في المغرب بتشجيع مـن القـصر لموازنـة قـوّة حـزب الاستقلال(*). أصبحت لها شعبية وحافظت على درجة من الاستقرار والانـسجام ضمن القيادة، خصوصاً بين الزعيمين الرئيسيين، المحجوبي أحردان وعبد الكريم الخطيب (*).

على أية حال، في فبراير/ شباط ١٩٦٧، أعلن الـدّكتور الخطيـب ومؤيديـه تشكيل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية، الذي اتبع اتجاهاً إسـلامياً ودعم الحكم الملكي. ولأن الحزب لا يملك هيكلاً تنظيمياً أو قاعدة شعبية، حصل على الدعم من القصر والسلطات الرسمية في المغرب بالإضافة إلى المـشروعية التاريخية لزعيمها التي اكتسبها أثناء فترة المقاومة المسلّحة ضد الفرنسيين. راجع أيضاً الخطيب، عبد الكريم؛ الحركة الشعبية.

الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية . أسسها في الأردن فـي عام ١٩٩٠ يوسف أبو بكر. رفضت هذه الحركة الماركسية والرأسـمالية (**) والتزمت بالقرآن (*) والسنة النبوية كمصادر شاملة وحيدة للاعتقـاد، وللحيـاة وللحلول السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لكن الحركة انتقدت بحدّة الحركـات

الإسلامية الأخرى بسبب تفسيراتها المتشددة للإسلام (*) وتركيزهم على قضايا ثانوية تدور حول الأسلمة (*) في الأردن. ودعت الحركة إلى توسيع الحريات السياسية، وإيجاد نظام قضائي مستقل، والالتزام بإكمال المساواة(*) بين النساء والرجال. وعلى عكس أغلبية الأحزاب (*) الإسلامية التي دعت إلى التطبيق الفوري للشريعة (*)، حثّت الحركة على تأخير تطبيقها حتى تتوفر الشروط الصحيحة لها.

يتمحور دستور (*) الحركة حول خمسة مبادئ: العروبة، والإسلام (*)، والديموقراطية، والشورى، والعقل (**). فينص الدستور على وجوب تطبيق التعاليم القرآنية بالتناغم مع الحداثة (*). فالحركة تريد تطوير وتمتين علاقة مع المسيحيين من خلال عملية إعادة تأسيس العلاقات المسيحية الإسلامية. فالإسلام والمسيحية يهدّفان إلى خدمة ا ، وتطوير الإنسانية ويرفعان الوعي الديني (*) الذي حطّمه استبداد (*) المادية.

حركة المجاهدين في المغرب. إنّ حركة المجاهدين في المغرب تعتبر أحد الفروع المتطرّفة للحركة الدينية المسلّحة التي أصبحت نشيطةً في أواخر الستّينات كردّ فعل على التوسّع الديمقراطي المغربي والحركة القومية المعارضة للنظام.

الحركة، طبقاً لصحافتها، أسّست في أواخر عام ١٩٧٠ من قبل عبد العزيز النعماني (*) وأصوليين آخرين متورطين في اغتيال عمر بن جلّون. بيد أن حركة المجاهدين عملت بسرية بأسماء مختلفة، مما أدّى إلى نوع من التداخل مع المنظمات الإسلامية الأخرى، وخصوصاً جمعية الشبيبة الإسلامية (*).

بدأت الحركة بإصدار مجلّتها، السرايا، في عام ١٩٨٤ مما كشف عن عمل المنظمة وتحالفاتها الإقليمية والدولية. يمكن أن يلخّص برنامج الحركة السياسي في نقطتين : أولاً، إسقاط الحكم الملكي، وثانياً، تأسيس الدولة الإسلامية (*) حسب النموذج الإيراني.

للحركة روابط قوية مع إيران والجزائر، وقامت الجزائر بتدريب وتسلّيح أعضاء الحركة الذين تم تهريبهم إلى المغرب لإجراء عمليات عنيفة. اعتقل في المغرب عدّة مجموعات عنيفة تعود إلى حركة المجاهدين. وفي آب/ أغسطس

١٩٨٦، تم القبض على أهم هذه المجموعات، فحوكم ١٣ عضواً. استند المـدّعي العام في مرافعته إلى الاتهامات التالية: العمل لإسقاط الحكم الملكـي واسـتبداله بجمهورية إسلامية على النموذج الإيراني، توزيع كراريس السرايا التـي تـشجّع على الفوضى، وتنظّيم خلايا سرية والتشجيع على المظاهرات، وتزوير الوثـائق. تضمّنت قرارات المحكمة أحكاماً بالسجن، تتراوح من سنة واحدة إلى ٣٠ سـنة لـ ١٦ شخصاً. وفي آذار/ مارس ١٩٨٤ اعتقلت السلطات في المغرب متطرّفين إسلاميين، محمد حجي ومحمد العون الـذي اعتـرف بالانتمـاء إلـى حركـة المجاهدين. كشفت التوقيفات بأنّ أغلبية المجاهدين الأعضاء كـانوا شـباناً مـن الطبقات العاملة من المدن المغربية.

شنّت السرايا هجمات عنيفة على السلطات المغربية، خصوصاً المـلك حـسن الثّاني، الذي اتهمته بإغراق البلاد في الفساد، والاستبداد (*) والقمـع، وأدانـت سياساته المؤيّدة للغرب.

إنّ الحركة هي بقيادة عبد العزيز النعماني، والذي عمل كمفـتش فـي نظـام التعليم المغربي. يعيش النعماني في المنفى وحكم عليه بالموت في قضية اغتيـال ابن جلّون. يشارك محمد النكدي في قيادة الحركة. راجع أيضاً: النعمـاني، عبـد العزيز.

حركة المجتمع الإسلامي: حماس. حزب أصولي جزائري أسّس في عام ١٩٩٠ ويعبر عن وجهة نظر جمعية الإرشاد والإصلاح. اسّـسه محفـوظ نحناح (*)، وهو أحد أكثر الشخصيات البارزة للحركة الإسلامية فـي الجزائـر. تتنافس حركته على استقطاب الجمهور الإسلامي مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) وتتبع سياسات مهادنة تجاه الدولة.

لم يدعم نحناح محاولة الجبهة الانتصار في الانتخابات التشريعية لأن الجبهـة رفضت الدخول في التحالف الإسلامي الذي دعا نحناح إليه. يقول نحناح بإمكانية وجود الأحزاب العديدة ضمن الحركة الإسلامية ودعا إلى الحوار مع الأحـزاب غير الأصولية. على أية حال، أما الاختلاف الفكري الرئيسي فهو أن نحناح أصرّ على وجوب إعداد المجتمع أدبياً وروحياً قبل أن يتحـرّك أي حـزب إسـلامي للسيطرة على الشؤون السياسية من منظور إسلامي.

قرّر نحناح دخول الميدان السياسي بعد نجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ في عام ١٩٩١. كما تمتّع أيضاً بالعلاقات الجيدة بالنظام الذي استعمله علـى مـا يبـدو لتوجيه الانتباه والدعم بعيداً عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ. لهذا حصل نحناح على تغطية إعلامية جيدة من الجهاز الرسمي.

إنّ القاعدة الداعمة للمجتمع هي الفئات المتعلّمة والكوادر العليا والمتوسّطة في الإدارة الرسمية ومن بينها رجال أعمال القطاع الخاص، والذين يتمتعـون بقـوة مؤثرة في بلدته بليدا. حصلت حماس على ٥ بالمئة فقط من الأصوات، مما كـان مخيّباً لأمل الحركة. في عام ١٩٩٧، اختير نحناح في البرلمان. وهذه الحركة لا تربط عضوياً بحماس الفلسطينية. راجع أيضاً: الجبهة الإسـلامية للإنقـاذ فـي الجزائر؛ جاب ا ؛ عبدا ؛ حركة النهضة الإسـلامية فـي الجزائـر؛ نحنـاح، محفوظ.

حركة المقاومة الإسلامية: حماس. راجع: حماس: حركة المقاومـة الإسلامية في فلسطين؛ الإخوان المسلمون في فلسطين.

حركة النهضة الإسلامية في تونس. بعد تشجيعها جمعية المحافظـة على القرآن (*)، رفضت الحكومة التونسية طلـب الحركـة أن تـنظّم كحـزب سياسي. في عام ١٩٨٠، على أية حال، انفصلت جماعة عن جمعيـة المحافظـة على القرآن وأسست حركة الاتجاه الإسلامي (*) كحزب سياسـي مـستند إلـى الشروط الموضوعية من قبل السلطات التونسية. فنظّمت أساساً اللجان في المدن، وتحولوا بسرعة كبيرة إلى قوة هامّة في السياسة التونسية.

منذ تأسيس الحركة، بدأت الحكومة باتخاذ اجراءات صـارمة ضـدّ زعمـام وأعضاء الحركة، وهي مجابهة توّجت في التوقيفات الهائلـة فـي عـام ١٩٨٧ وتفكيك معظم هياكل الحركة التنظيمية. كان لقرار الـرئيس الحبيـب بورقيبـة بإصدار أحكام بالموت على بعض زعماء الحركة دور كبير في عزله من السلطة من قبل زين العابدين بن علي، رئيس الوزراء، الذي شعر بأنّ مثل هذا العمل قد ينتهي إلى الاستقطاب الاجتماعي والنزاع المدني في المجتمع التونسي.

في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧، منح الزعيم التونسي الجديد، بن علي، العفو لـ ٢٤٨٧ سجيناً، بما في ذلك ٦٠٨ من أعضاء الحركة وأسقط الـتهم عـن ٦٠

عضواً آخرين. عفي عن راشد الغنوشي (*) وأطلق في عام ١٩٨٨ مع العديـد من أعضاء الحركة الذين سجنوا بتهم ارتكاب الجرائم ضدّ الحقوق العامّة. سـمح أيضاً لأمين عام الحركة، الفتاح عبد مورو، بالعودة من المنفى في ايلول/ سبتمبر من تلك السنة.

أثناء السنوات القليلة الماضية، كانت الحركة، والتي قد أصبحت حركة النهضة الإسلامية في عام ١٩٨٩، في نزاع مع الرّئيس بن علي واتهمت بتعريض الأمن القومي والنظام للخطر، وتأسيس منظمة غير شرعية وامتلاك أسـلحة بالإضـافة إلى العديد من التهم الأخرى. واليوم هناك العديد من أعضاء الحركة إمـا فـي السجن أو خارج البلاد.

علاوة على ذلك، شهدت الحركة خلال السنوات القليلة الماضية عدّة نزاعـات داخلية. فعبد الفتاح مورو، على سبيل المثال، ترك النهضة كنتيجة لخلافاته مـع راشد الغنوشي، زعيم الحركة. كما أن هناك قادة مثل محمد الهاشـمي الحامـدي استقالوا، ويعيش الحامدي الآن في لندن وينشر مجلة المستقلة من هنـاك، كمـا يمتلك محطة تلفزيونية بالاسم نفسه. نشرت النهضة العديد مـن الـصحف التـي عبّرت عن وجهات نظرها. ومن هذه النشرات الحبيب، والمعرفـة، والمجتمـع، والفجر التي منعت منذ عام ١٩٩٢. من الشخصيات المهمة في الحركـة صـالح كركر، وصادق شورو، وحمدي الجبالي، وعلي العريض.

لم تكن العلاقات بين النهضة والحكومة هادئة. اعتقل سـتّمائة طالـب ناشـط عندما قامت احتجاجات ضدّ الحكومة لوضع حد للتعليم العلماني واستقالة وزيـر التعليم. هذه الاحتجاجات تحوّلت إلى عنف في نهاية شباط/ فبراير عـام ١٩٩٠. هؤلاء الطلاب أجبروا على الخدمة في القوّات المسلّحة.يرفض الرئيس ابن علـي تشريع النهضة خوفاً من إنهاء النظام السياسي الحالي. ثانيةً، سـجن فـي عـام ١٩٩٢، ٢٦٥ من مؤيدي النهضة بعد اتهامهم بعدة محاولات لإسقاط النظام. مـا زالت الحكومة تحرم النهضة من المشاركة في الانتخابات.

يعتبر راشد الغنوشي، زعيم ومفكر الحركة الرئيسي، أن التغريب (*) يحطّـم الحضارة الإسلامية (*)، كما أنّه كان من الضروري تأسيس دولة إسـلامية (*)، بواسطة الجهاد (*) إذا دعت الضرورة لذلك، وتحرير أرض الإسلام (*) وإنقاذ

كلّ المسلمين من هيمنة الغرب (*). كما دعا الغنوشي إلى إعادة توزيـع ثـروة البلدان الإسلامية بطريقة أكثر عدلاً بشكل يفضي لحلّ مشاكلهم الاقتصادية. كمـا يدعو الخطاب السياسي للنهضة إلى التنوع والتعددية (*) ويشجّع عمل النساء في الهيئات العليا للحركة ويرفض الطائفية. وكذلك يدعو إلى إقامة دولـة إسـلامية حديثة أو على الأقل دولة تسمح للأحزاب (*) الإسلامية وغيرها بالتنافس سياسياً. راجع ايضاً: الديموقراطية؛ الغنوشي، راشد؛ حركة الاتجاه الإسـلامي؛ الجبهـة الإسلامية للإنقاذ في تونس؛ جمعية المحافظة علـى القـرآن؛ التجمـع اليمنـي للإصلاح.

حركة النهضة الإسلامية في الجزائر. هـذه الحركـة الأصـولية الجزائرية التي أسّست في عام ١٩٩٠ هي فرع للإخوان المسلمين في الجزائر(*) بقيادة عبد ا جاب ا (*). عندما رفضت جبهة الإنقاذ الإسـلامية (*) طلـب محفوظ نحناح (*) في الدعوة إلى تحالف إسلامي، أسّس جاب ا هذه الحركـة. وهو يتبع طريقاً متوسّطاً بين حركة المجتمع الإسلامي: حماس (*) وجبهة الإنقاذ الإسلامية. على سبيل المثال، يتّخذ جاب ا مواقف أصلب ضدّ الحكومـة مـن حماس. إلا أن العديد من أعضاء جماعته دخلت الجبهة الإسلامية، مثل عبد القادر حشاني الذي أصبح رئيس القيادة المؤقتة عندما اعتقـل عباسـي مـدني وعلـي بلحاج(**).

تركّز اختلافات جاب ا مـع الجبهـة الإسـلامية حـول مفـاهيم مختلفـة للاجتهاد(*)، واستعمال المساجد فـي الـشؤون الـسياسية، وأسـلوب تطبيـق الشريعة(*). وانطلق جاب ا من مفاهيم الإخوان المـسلمين فـي مـصر (*)، ويعتبر أن جبهة الإنقاذ الإسلامية هي حركة متشدّدة. ربحت الحركة ٢و٢ بالمئة من اصوات الانتخابات التشريعية في الجزائر في عام ١٩٩١. راجع أيضاً جاب ا ، عبد ا .

حركة النهضة الإسلامية في اليمن. راجع: التجمع اليمني للإصلاح.

حركة النهضة التونسية. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تـونس. راجع أيضاً حركة الإتجاه الإسلامي.

الحركية. بسبب إهمال دور العقل (*) في المعرفة، يبرز الأصوليون كـأبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسّيد قطب (**) أهمية الناحيـة العمليـة للعقـل والخطاب التفسيري. فدلالة المعرفة الحقيقية (*) هي إنتاجها للمفاهيم المؤدّية إلى العمل. فالخطاب الصحيح هو الخطاب الذي يستند إلـى العمـل والتفـسير (*) بمقتضى النصّ (*).

يأخذ السلوك السياسي الحركي عند الأصـوليين أسـبقية الخـضوع للتقاليـد الاجتماعية والسياسية. كما يسقطون في أغلب الأحيان التفاسير الـسائدة تاريخيـاً ويرفضون النظر إلى الحكومات الاستبدادية كوسائل صحيحة لقراءة النصّ الديني والتعامل مع الحقيقة. بالطبع، هناك العديد من القيم ذات المغزى المـشترك بـين المسلمين الأصوليين والمسلمين العاديين. على أية حال، يبرر الأصـوليون هـذه القيم من النصّ الديني، وليس من المجتمع والتاريخ.

(*). راجع أيضاً عبده، محمد؛ التطرّف؛ فضل ا ، محمـد حـسين؛ الثـورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ الأصولية الإسلامية؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ منظمـة الشبيبة الإسلامية؛ الجهاد؛ الاستشهاد؛ الراديكالية؛رسائل النور؛ الـدين؛ الثـورة؛ الطليعة.

الحرية. تعتبر الحرية من المبادئ المركزية في الفكر الإسلامي الحديث الذي دعا إليه كلّ الأصوليين المعتدلين. أما الراديكاليون فقـط ربطـوا بينهـا وبـين الجاهلية(*). وفي الربع الأخير من القرن العشرين، أخذت قضية الحرية مـساراً مختلفاً، فاعتبرها العديد من المفكّرين مثل راشد الغنوشي وحسن الترابـي (**) كحق شامل وأساسي ومبدأ مكون لحياة الناس مطابقاً لتعاليم الإسلام (*). وبشكل محدّد أكثر، ينكر الترابي، على سبيل المثال، أي حق للحكومة فـي أن تفـرض وجهات نظرها الفقهية المعترف بها على الجماعة. إذ أن مثل هذا العمل يـشكّل تدخلاً للدولة في حياة الجماعة وانتهاكاً للشورى (*). راجع أيضاً الردة؛ العـوا، محمد سليم؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الغنوشي، راشد؛ حوى، سعيد؛ ابن بـاديس، عبد الحميد؛ الإجماع؛ الجهاد؛ الفقه؛ المشروعية؛ التحريـر؛ الحداثـة؛ الإخـوان المسلمون، إيديولوجيا؛ السلام؛ الراديكالية؛ العقل؛ الـشورى؛ الترابـي، حـسن؛ الاستبداد؛ الكفر.

حزب الاستقلال. تميز حزب الاستقلال منذ البداية بنضاله ضدّ الوجود الامبريالي في المغرب ومحاولاته لتحقيق الاستقلال وعودة السلطان. كنتيجة، لم تظهر التناقضات الداخلية في الحزب إلا بعد الاستقلال عندما انشق الحزب. في عام ١٩٦٠، انتخب محمد علال الفاسي(*) رئيساً للحزب. قدّم الفاسي عدّة تغييرات أيديولوجية، بما في ذلك الاشتراكية الإسلامية كقاعدة برنامج الحزب السياسي.

وبسبب أصوله العربية الإسلامية التاريخية والدينية، اعتمدت القاعدة الثقافية لحزب الاستقلال على كتابات زعيمه الروحي،علال الفاسي، الذي يرى بشكل رئيسي أن جمع الإسلام (*) والعروبة هي من مقومات وحدة المغرب. فعند الاستقلاليين، يرتبط مفهوم الإسلام بالقومية العربية ووظف الإسلام كقوة توحيدية وكقاعدة لأفكار الحزب وأساس العمل المستقبلي. راجع أيضاً: الفاسي، محمد علال؛ الحركة الشعبية؛ الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية.

حزب الإسلام. هذه الجماعة التركية ازدهرت بين الأكراد في الثمانينات. كانت مدعومة من قبل الاتحاد السوفياتي.

الحزب الإسلامي. هذا حزب معروف بمعاداته للشيوعية العراقية، وهو مدعوم من قبل العالم الديني الشيعي محسن الحكيم. عارض الحزب الإسلامي حكم عبد الكريم قاسم الذي رفض أولاً الترخيص للحزب ثم عاد ووافق على إعطائه الإجازة فيما بعد.

حزب ا . هذا التعبير القرآني يستخدمه الأصوليون لوصف أنفسهم، كما يصفون معارضيهم بحزب الشيطان. إنّ الفرق الأساسي بين حزب ا وحزب الشيطان أن الأول يلتزم بمبادئ التوحيد، والشريعة والحاكمية (**)، بينما يلتزم الآخر بالكفر، والتشريع الإنساني والجاهلية (**).

إنّ تعبير حزب ا هو جوهرياً تعبير سياسي من الطراز الأول، وليس تعبيراً لاهوتياً. يعتبر الأصوليون المتشددون أكثر المسلمين ومجتمعاتهم ودولهم غير إسلامية وتنتمي إلى حزب الشيطان لأنهم يعيشون حياة الجاهلية مبتعدين عن التوحيد الصحيح. وشرط الدخول في حزب ا هو الإسلام (*) الصحيح. وفي

الحقيقة، يشرّع المتشددون الجهاد (*) ضدّ الكثير من المسلمين الذين يعتبـرونهم من مواطني دار الحرب (*). راجع أيضاً: الدين.

حزب ا في إيران. راجع: الحزب الجمهوري الإسلامي.

حزب ا في تركيا. هذه المنظمة التركية ليـست مـشهورة. تـستعمل منظمتان أو جمعيتان الاسم نفسه. الأولى تدعى جماعة منزيـل وبقيـادة فيـدان غونغور. تربط المخابرات التركية هذه المنظمة بإيران لأنها تريد تأسيس نظام(*) سياسي مماثل وتؤمن بالثورة المسلّحة. ويقود حسين ولي أوغلو، خـريج العلـوم السياسة في أنقرة، الجماعة الأخرى. ويعتقد بأنّ الجماعة الأخيرة مؤيّدة للحكومة وترتكب أفعالاً شنيعة تنسب إلى الجماعة الأولى. المجموعتان تقاتلتا حتى وصـل مجموع ضحاياهما عام ١٩٩٤ إلى حوالي ٩٤ فرداً.

حزب ا في لبنان. حزب ا هو الحركة الأصولية الرائدة في لبنـان. ظهر نتيجة لتقارب مصالح شيعة لبنان مع السياسة الخارجية الإيرانية. فقد ظهـر علناً بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢. يمكن أن ترجع أصول نشأته إلى عدّة ناشطين شيعة استاؤوا من برنامج عمل الإمام موسى الـصدر (*) فـي الستينات. اعتبر محمد حسين فضل ا (*) المرشد الروحي للحزب. فبعد عملـه النشيط في العراق، استقر فضل ا في النبعة، وهـي ضـاحية لبيـروت وروّج لرؤيته الإسلامية عبر عصبة التآخي. أقنعته الثورة الإسلامية الإيرانية في عـام ١٩٧٩ (*) بصحة مفهوم ولي الفقيه (*) كنموذج للنظام (*) السياسي، وبالتـالي ضرورة تأسيس دولة إسلامية (*). إنّ الدعوة لإقامة نظام إسلامي فـي غيـاب الإمام الثاني عشر هي الميزة الرئيسية للفكر السياسي لآية ا الخميني (*). وهذه فكرة ثورية تشكّل ردّاً عملياً على تقاعس الشيعة عن إقامة الحكم الإسلامي. فـي لبنان، عارض المدافعون عن ولاية الفقيه الهيمنة المسيحية على الحكومة.

أما الحدث الأكثر أهميةً في تاريخ الجماعات المتشددة الشيعية في لبنان فكـان تأسيس لجنة الإنقاذ من قبل الرّئيس إلياس سركيس في عام ١٩٨٢ للتعامـل مـع نتائج الاحتلال الإسرائيلي. فكان لعضوية رئيس أمل، نبيه برّي، في تلك اللجنـة سويّة مع بشير الجميل، الزعيم المسيحي المتشدد، صدىً قوي. فانشق عن أمـل

الكثير من الشيعة الذين كانوا يدفعون في اتجاه إسلامي أكثـر تـشدداً. فحـسين الموسوي (*)، وهو شخصية بارزة في حركة أمل في ذلك الوقت، اعترض على قبول بري العضوية في اللجنة ودعا إلى التحكيم الإيراني في المسألة. كان النزاع قد أحيل على السفير الإيراني في دمشق في ذلك الوقت، علي أكبر محتشمي (*)، الذي اصبح فيما بعد وزيراً للداخلية وعضو مجلس الشورى (*) الإيراني، وحكم ضدّ اشتراك بري في اللجنة. لكن بري لم يلتزم بالقرار، وقرّر موسوي الاستقالة من أمل وتشكيل حركة أمل الإسلامية (*).

في إيران، هاجم الشيخ إبراهيم أمين السيد (*)، ممثل أمل، اللجنة. كانت تلك هي الفترة التي تأسست فيها منظمة حزب ا تحت إشراف ودعم الحرس الثوري الإيراني (*) المتمركز في البقاع. أعلنت المنظمة عن وجودها رسمياً فـي عـام ١٩٩٤ عندما أصدرت بياناً تحيي فيه ذكرى مذبحة صبرا وشاتيلا موقعاً بتوقيـع الحزب.

إنّ دور العلامة محمد حسين فضل ا في تأسيس الحزب غير واضح. هنـاك رأي يقول إن فضل ا فضّل أن يكون لديه مسلمون أصوليون يعملـون ضـمن حركة أمل لكي يضمن الوصول إلى الجمهور الأوسع في الطائفة الشيعيّة. لكـن زيادة المشاعر الموالية لإيران كانت تنمو في سرعة لا يمكن احتـضانها ضـمن حدود تحالف أمل مع سوريا. علاوة عن ذلك، فضّلت إيـران أن يكـون عنـدها منظمة موالية لها حتى يزداد تأثيرها بين الشيعة ولمحاربة أعدائها. أضاف وجود القوّات الإسرائيلية وجنود البحرية الأمريكيين في لبنـان حـافزاً آخـر للتـدخّل الإيراني المباشر في لبنان.

تؤكّد عقيدة حزب ا علـى الأصـل القرآنـي لمـصطلحاتها. تقريبـاً كـلّ المصطلحات السياسية التي يستعملها الحزب في أدبياته الـسياسية مـشتقةً مـن القرآن(*). صرّح أحد قادة الحزب بأنه لا بد أن تستند غالبية نشاطات وحركـات المسلمين إلى الشعارات القرآنية. لكن هذا لا يعني بأنّ عقيدة وممارسات حـزب ا هي بالضرورة قرآنية، مع أنّها في ذلك الشكل.

إنّ عقيدة حزب ا تقوم أيضاً على الارتباط بقيادة العلماء الـدينيين للمجتمـع الإسلامي. إن مهمّة الاستشهاد بنصوص دينية في الإسلام لإثبات أن الـدين (*)

يطالب المسلمين بالالتزام بقرارات وأوامر زعمائهم الدينيين ليس صعباً. يحدّد الحزب لحق في تفسير (*) عقيدته بتعدد قليل من العلماء. فعلماء الإسلام هم أكثر أهلية بأن يؤدّوا واجب قيادة الأمة (*) نحو الإسلام.

علاوة على ذلك، إن قيادة الحزب، بموجب المذهب الشيعي، لا تترك تفسير(*) النصوص الدينية للمسلم العادي. فكلّ شيعي يجب أن يلتزم بصرامة الآراء الدينية لمرجع ما. هذه العملية الميكانيكية تسمى التقليد (*). يعتقد قادة الحزب بأنّ العلماء هم القادرون على إحياء الوعي الإسلامي (*) بالتوحيد. إن نموذج منظمة الحزب اللينينية كان مناسباً لكلّ الجماعات السياسية في الوطن العربي التي فضّلت حكم الحزب الواحد والرؤية الأحادية. وفي حزب ا ، تنبع السلطة من العلماء بقيادة العالم القائد ومن ثم نزولاً إلى الجماعة. إلا أن مركزية حزب ا هي أقل حدّة من، مثلاً، حزب الدعوة الإسلامية(*) في العراق. على أية حال، إلا أن أسلوب تنفيذ عمل ما يترك إلى مبادرة الناس، بشرط أن يتدخّل العالم متى كان الأمر ضرورياً. نموذجياً، يتتّبع حزب ا مركزيته إلى أسلوب قيادة النبي محمد. علاوة عن ذلك، تمنع مركزية حزب ا إزالة تركيب الحزب بضربة واحدة من النظام، وذلك عبر إيجاد تشكيلات تنظيمية مختلفة لتزويد الحزب بالمتانة ولتجنّب سيطرة النظام الذي يعمل الحزب تحته. يعتبر حزب ا الأمة كإطار للحزب. كما تحتوي عقيدة حزب ا أيضاً على تحليلات طبقية. من أسباب صعود الأصولية الإسلامية (*) في لبنان فشل اليسار اللبناني.

يلتزم حزب ا بمبدأ الجهاد (*) الأكبر والجهاد الأصغر. بينما يدلّ الجهاد الأصغر على النشاطات الحربية ضدّ أعداء الإسلام، فقد عرّف النبي الجهاد الأعظم كتلك الخدمة التي يقوم بها الفرد في خدمة الدين. يوسّع حزب ا فكرة الجهاد الأعظم ليتضمن كلّ الجهود التي يمارسها الفرد لإكمال واجبه كمؤمن.

في إيديولوجيا حزب ا يمكن أن تنجز العدالة والمساواة (**) من خلال الجهود الإنسانية والعملية الثورية. تمثّل عقيدتها تياراً متشدداً وثورياً من علم الكلام الشيعي (*). تعتقد مدرسة علم الكلام الشيعيّة المحافظة التقليدية بأنّ العدالة(*) والمساواة يمكن أن تنجزا فقط بعودة الإمام الثاني عشر. إن مبدأ ولاية الفقيه يدعو إلى ثورة (*) سياسية لتأسيس النظام الإسلامي برئاسة نائب الإمام

على الأرض، وهو منصب لم يتولّه أحد سوى آية ا الخميني (*) أولاً وآية ا خامنئي في الأوقات الأخيرة. كما تقدّم إيديولوجيا حزب ا تفريقاً جديداً أيضاً بين العلماء الثوريين وفقهاء السلاطين.

من الواضح أنّ التأثير الإيراني بين أعضاء وقادة الحـزب يتـأتى أولاً مـن الموقف الأخلاقي والسياسي للخميني في العالم الشيعي. فقد كان هو الرابط بـين الطائفة الشيعيّة وسلالة النبي. أدّى موته إلى استقلال سياسي أكثر للحزب تجـاه الحكومة الإيرانية، التي اعتبرتها القيادة السابقة للحزب معتدلة أكثر من اللازم.

سميت الهيئة القيادية ابتداء بمجلس الشورى الذي تحوّل فيما بعد إلـى مكتـب سياسي، وهو يتوصل إلى قراراته بالإجماع أو بالأغلبية. كما أن القيادة قد تقـرّر أيضاً أن تحيل الأمور على الحكومة الإيرانية. كما تنقسم المسؤولية طبقاً لوظائف الحزب المعروفة. هناك سبع لجان: العقيدة، المالية، والشؤون السياسية، والإعلام، والشؤون العسكرية، والشؤون القضائية، والشؤون الاجتماعية. إنّ منظمة الحزب في لبنان أيضاً تقسّم جغرافياً إلى ثلاث مناطق: بيـروت وضـواحيها، والبقـاع، والجنوب.

شعبية حزب ا حدثت بعد عام ١٩٨٤، إذ استفاد من موقف المواجهة ضـد الوجود العسكري الأمريكي في لبنان والاحتلال الإسرائيلي في الجنـوب. رسـم الحزب الصورة المتشددة للحزب من خلال قصفه الثكنات البحرية الأمريكية فـي لبنان وحجزه الرهائن الأجانب. ابتعد عن الأضواء في البداية وركّز على التشكيل البطيء للخلايا السرية، لكن اختطاف طائرة تي. دبليو. أي. (TWA) في عـام ١٩٨٥ ركّز الانتباه أكثر على الحزب مع أنّ الحزب أنكر أيّ علاقة لـه بهـذا. هكذا أصبح الحزب ناشطاً بشكل واضح في الميدان السياسي والعسكري اللبناني. أعلن في بيانه العام في عام ١٩٨٥ الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية (*) ونهاية الهيمنة المارونية ورفض الربط بين الحزب واللعبة السياسية اللبنانية التقليدية. أكّد فرديته الأيديولوجية أكثر ضمن سياق التفكير الإسلامي.

أثناء المعارك بين أمل وحزب ا في فترة (١٩٨٨ – ١٩٩٠)، أحرز الحزب بعض النجاحات على كل من الجبهات السياسية والعسكرية. بينما فقدت أمل بعضاً من مصداقيتها، شدّد الحزب هجماته ضدّ إسرائيل (*) وحلفائها في جنوب لبنان.

دخلت أمل الحكومة، بينما أكّد حزب ا   على الحاجة لإسقاط النظـام الـسياسي اللبناني وشدّد على ضرورة تأسيس النظام الإسلامي في لبنان. والأكثر أهميّة من هذا، أثبت الحزب مهارات متطورة في إجراءاته التعبوية وحملاته الدعائية أكثـر من أمل. يأخذ الحزب بجدية تلقين أعضائه إيديولوجيا الحزب ويقيم المحاضرات والحلقات الدراسية للأعضاء والمتعاطفين على حدّ سواء. ينشر عدداً كبيراً أيضاً من النشرات الدورية التي تستهدف الأطفال، والنساء، والشبّان الناشطين. اسـتفاد حزب ا ، كما تذكر التقارير، لسنوات من المساعدة المالية الكبيرة من إيران، مع عدم توفر معلومات دقيقة في هذا الموضوع.

أوجد الحزب خدمات اجتماعية عدة أيضاً للشيعة الفقراء في المناطق المختلفة في لبنان. وحاول تزويد الخدمات التي لا تقوم بها الحكومة اللبنانية في المنـاطق الشيعيّة بعد تفشّي الحرب الأهلية. يستعمل متكلمو الحزب خطبة صلاة الجمعـة لنشر رسالة الحزب إلى القطاعات الكبيرة من السكان. كمـا اسـتعمل الراديـو ومحطة تلفزيون، المنار، للتأثير لزيادة أتباعه في لبنان. وبشكل ملحوظ، خـرج الحزب عن الأسلوب الذي ميّز نجاحه العسكري ضدّ أمل.

شكلت نهاية الحرب الشيعية – الشيعية في عام ١٩٩١، بالإضافة إلـى نـزع سلاح المليشيات، تحدياً للحزب. كان لا بدّ للحزب من أن يعـدّل فـي برنامجـه بسبب تغيير الحكومة في إيران وصعود خط هاشمي رفـسنجاني (*)، ممـا أدى إلى التقليل من التركيز على التأسيس الفوري للدولة الإسلامية في لبنان. عـلاوة عن ذلك، بدت حكومة رفسنجاني أكثر اهتماماً بالمحافظة على العلاقات الجيدة مع دمشق عوضاً عن تعجيل الأهداف الثورية الإسلامية في لبنان.

وبينما لم يترك الحزب المقاومة المسلّحة ونقل أغلب أسـلحته إلـى المنـاطق الآمنة في البقاع، بدت القيادة مستعدّةً لدخول معترك السياسة التقليدية. ومنذ ذلـك الوقت، بدأ القادة عقد الاجتماعات بالفئات السياسية اللبنانية المختلفة، بما في ذلك أعداء الأمس، مثل الكتائبيين والشيوعيين. كما أنهم التقوا بممثلين عن الحكومـة اللبنانية والجيش، مثل هذه اللقاءات لم تكن تتوقع حتى فترة قريبة.

بعد سنوات من التأجيل، أقام الحزب مؤتمره الوطني الثاني في أيـار / مـايو ١٩٩١ وحضره العديد من أعضائه والكوادر واستطاع خلاله انتخاب قيادة جديدة.

واستبدل أمين عام الحزب، صبحي الطفيلي، بعباس الموسـوي الـذي استـشهد بهجوم إسرائيلي في عام ١٩٩٢. انتخب حسن نصر ا (*) أميناً عاماً وإبراهيم أمين السيد نائب الأمين العام. كانت القيادة الجديدة مؤهلة لأن تعدّ الحزب جيـداً للمرحلة الجديدة والصعبة لسياسة ما بعد المليشيات.

انتخابات ١٩٩٢ البرلمانية سمحت للحزب بالفوز بثمانية مقاعد، ومع النـوّاب الأصوليين الآخرين، أصبحت الكتلة البرلمانية الإسلامية الكتلة الكبرى. بالنـسبة إلى العلاقة بالدولة اللبنانية، اتخذ العديد من الخطوات الإيجابية وصادق الحـزب على مشروعية الدولة اللبنانية ايضا شارك الحزب في انتخابات ١٩٩٦ و ٢٠٠٠ البرلمانية وفاز ببضعة مقاعد قاد هذا الحزب مقاومة مسلحة في الجنوب اللبنـاني بدعم من الدولة اللبنانية أدت إلى تحرير الجنوب فـي ٢٥ أيـار/ مـايو ٢٠٠٠، ونجح في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤ في إبرام عملية تبادل للاسرى مع الجانـب الإسرائيلي بوساطة المانية، تم بواسطتها تحرير ٤٣٥ أسيراً لبنانياً وفلسطينياً ومن جنسيات عربية أخرى. راجع أيضاً: السيد، إبراهيم أمين؛ عمّار، علي ؛ برجاوي، محمد؛ فضل ا ، محمد حسين؛ فنيش، محمد؛ الحركات الإسـلامية فـي لبنـان؛ حركة أمل الإسلامية؛ حزب ا في ليبيا؛ حزب ا في المملكة العربية السعودية؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ الجهاد الإسلامي في المملكـة العربيـة الـسعودية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ المنظمة الثورية الإسلامية لشبه الجزيرة العربيـة؛ إسرائيل؛ الجهاد الإسلامي في لبنان؛ الخمينية؛ مرجع التقليد؛ نـصر ا ، الـسيد حسن؛ رعد، محمد؛ الصدر، موسى؛ طه، علي حسن؛ طاـيس، خـضر علـي؛ اختطاف طائرة تي. دبليو. أي. (TWA)؛ العنف؛ ياغي، محمد حسين.

حزب ا في ليبيا. هو حزب أصولي يلّفه الغموض. لا معلومات دقيقـة متوفرة عنه.

حزب ا في المملكة العربية السعودية. تفيد بعض الاسـتنتاجات بأنّ حزب ا (*) في لبنان كان لديه فرع آخر يعرف بالجهاد الإسـلامي الـذي كان نشيطاً أيضاً في المحافظة الشرقية الشيعّية للمملكة العربية السعودية في نهاية الثمانينات. راجع أيضاً: الجهاد الإسلامي في المملكة العربية السعودية.

حزب ا في اليمن. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

حزب الأمة في الجزائر. هذه الجماعة الأصولية الجزائرية أسّست في عام ١٩٨٩. لم تشارك في انتخابات عام ١٩٩١. كما أن الجماعة لم تشترك إلا في القليل من النشاطات العامّة ولا يبدو أن لها قاعدة نشيطة قوية. أحد مؤسسيه وزعيمه، يوسف بن خدة، كان مديرًا لمؤسسة حكومية. إنّ الجماعة ناقدة للاشتراكية وتدعو للعودة إلى الأصالة الثقافية (*) من خلال تبنّي القيم الإسلامية. تعتقد الجماعة بأنّ الإسلام والحداثة (**) يتوافقان من خلال تطوير الشورى(*).

حزب الأمة في مصر. أسّسه أحمد الصباحي قبل فترة قليلة من انتخابات ١٩٨٤ المصرية البرلمانية. كان يعتقد في ذلك الوقت بأنّه أراد تشكيل حزب يسمح لمرشّحي الإخوان المسلمين المصريين (*) للترشح باسمه. تحالف الإخوان المفاجئ مع حزب الوفد جعل حزب الأمة غير ضروري للإخوان مما أدى بالصباحي لشنّ هجمات دورية على الإخوان. بينما الحزب الآن غير فعّال، إلا أنه يبقى قائماً، ويدعو إلى تطبيق الشريعة (*) والتحرر السياسي.

حزب الأمة في موريتانيا. أسّس هذا الحزب في عام ١٩٩١ وبرئاسة يحيى ولد سيدي. ويرتبط بعلاقات جيدة مع الإخوان المسلمين (*) في موريتانيا. توجّهاته السياسية، مثل الإخوان المسلمين، تؤكّد على الحاجة إلى برنامج للأسلمة(*) وتطبيق الشريعة (*) والتأكيد على الهوية العربية والإسلامية.

حزب التجمع اليمني للإصلاح. هذا الحزب، الذي هو برئاسة الشيخ عبد ا الأحمر (*)، وهو رئيس لعدة عشائر كبيرة، كان قادراً في ثلاث سنوات، من ١٩٩٠ إلى ١٩٩٣، على اختراق النظام الرسمي، وأصبح الأحمر الناطق باسم البرلمان. أسّس هذا الحزب في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠ من عضوية تنظيم الإخوان المسلمين (*) والذي كان قد أسّس في أوائل الستّينات من القرن الماضي والذي لعب دوراً مهماً لثلاثة عقود في اليمن الشمالية. أصبح الإصلاح ثاني أقوى حزب في اليمن بعد انتخابات ١٩٩٣. كما جعلت مجموعات مؤلفة من رؤساء العشائر والتجار، الحزب قوياً جداً. على أية حال، لم تشارك قيادة الإخوان المسلمين بالكامل في قيادة الحزب وما زال هناك عدم ارتياح في العلاقة بين

قيادات الإصلاح والإخوان. ورغم ذلك، فإن نائب رئيس الإصلاح هـو المرشـد العام للإخوان، الشيخ ياسين عبد العزيز؛ كما أن مرشد الإخوان العام السابق، عبد المجيد الزنداني (*) هو رئيس مجلس الشورى بالإصلاح.

قرّرت قيادة الإصلاح المشاركة في العملية السياسية في اليمن وكانـت ناقـدة للأفعال العنيفة في عام ١٩٩٢ التي ارتكبها الأصوليون المتشددون مثل الـسلفيين والجهاد. تصف الجماعات الثورية كلاً من الإخوان والإصـلاح ككفـرة بـسبب اشتراكهم في الانتخابات الديموقراطية. رفض الزنداني التقسيم المتشدد بأن الناس ينتمون فقط إما إلى حزب ا أو حزب الشيطان (**). إنّ الحزب نشيط جداً في الشؤون التربوية والدينية بالإضافة إلى الحياة السياسية. راجع أيضاً التجمع اليمني للإصلاح؛ الورتلاني، الفضيل؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد.

حزب التحرير الإسلامي. كانت حركة الإخوان المسلمين(*) مـسيطرة بالكامل على المشهد السياسي والفكري في الأردن، والضفتين الشرقية والغربيـة. شعر البعثيون والشيوعيون بأنّهم ما كان لهم وجود فـي الأردن بـسبب تـدخّل الإخوان المسلمين في السياسة، حيث أصبح عضوان منهم رؤساء للوزارة و ٧٤ عضواً وزراء. عندما بدأ حزب التحرير الإسلامي بنشر دعوته، حاولت حركـة الإخوان دون جدوى جذب الشيخ تقي الدين النبهاني (*).

أسّست جماعة من رجال الدين حزب التحرير الإسلامي في القـدس بعـد أن انشقوا عن الإخوان. هذا الانشقاق حدث مبكراً في عام ١٩٥٢ بقيادة الشيخ تقـي الدين النبهاني، أحد أتباع الحاج أمين الحسيني. بينما كان النبهـاني يـدرس فـي مدرسة ثانوية، انضم إليه ثلاثة من زملائه: المشايخ أسـعد ورجـب البيوضـي التميمي وعبد القديم زلوم – الذي أصبح زعيم حزب التحرير بعد موت النبهاني. اجتمعت الجماعة كثيراً في القدس والخليل لتبادل وجهات النظر وتجنيد الأعضاء الجدّد. في البداية، كان التأكيد على المناقشات الدينية؛ على اية حال، بحلول نهاية عام ١٩٥٢، بدأت الجماعة باتخاذ شكل حزب سياسي. نجم الانشقاق عن الإخوان بسبب صلات النبهاني مع الحاج أمين الحسيني، وهو شخصية فلـسطينية قوميـة معادية للهاشميين بقسوة، ونقد النبهاني الإخوان بسبب موقعهم الموالي للهاشميين.

كما انتقد النبهاني أيضاً الإخوان المسلمين بسبب تقديمهم صورة غير أصيلة عـن الإسلام (*).

في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٢، قدّم خمسة من أعضاء الجماعة – تقي الدين النبهاني، ويوسف حمدان، ومنير شقير، وعادل النابلسي وغـانم عبـده – لوزارة الداخلية الأردنية طلباً رسمياً لتشكيل حزب سياسي. هـذا الطلـب، درس ورفض من قبل سعيد المفتي شخصياً، الذي كان وزيراً للداخلية ونائبـاً لـرئيس الوزراء في ذلك الوقت. أعلمت الجماعة بقرار الوزير من خلال مكتـب رئـيس بلدية القدسي في آذار/ مارس ١٩٥٣. أخبرت الجماعة رئيس بلدية القدس عـن نيتها في تأسيس جمعية بدلاً من الحزب السياسي، اعتقلت السلطات رغـم ذلـك أعضاء الجماعة في ٢ آذار/ مارس، ١٩٥٣؛ وأطلق سـراحهم بعـد أسـبوعين ووضعوا تحت الإقامة الإجبارية. أثناء سنته الأولى، ركّز الحزب نـشاطاته فـي القدس، والخليل، ونابلس، ومخيّمات اللاجئين حول أريحا حيث أشار الناس إلـيهم باسم النبهانيين.

أما الوسائل الأخرى المستعملة من قبل الحزب لنشر دعوته فكانت من خـلال الخطب التي ألقيت في المساجد. وبشكل تدريجي أصبح متكلمو الحزب أقل حرجاً فيما يتعلق بالطبيعة السياسية لخطاباتهم، وهذه الخطابات أصبحت إحدى الأسـلحة الأكثر فاعلية للحزب، إلا أن السلطات نظرت إليها بقلق. بدأ الحزب بتحـريض الجماهير علناً ضدّ النظام، وردّ النظام مباشرة وعملياً. فشرّعت الحكومة قانونـاً يتعلق بالوعظ والتوجيه في أواخر عام ١٩٥٤، فقامـت بـربط الخطابـات فـي المساجد بالحاجة للحصول على ترخيص مكتوب من كبيـر القـضاة أو ممثلـه. واصبح هذا القانون ساري المفعول ابتداء من كانون الثاني/ يناير ١٩٥٥. ومـن نتائجه أن القانون أنهى الخطابات السياسية العامّة وحرم الحزب من الميزة التـي تمتّع بها على منافسيه السياسيين. كان لا بدّ أن يعتمد الحزب بعدها على الـدوائر أو الخلايا من أجل زيادة انتشار دعوته وبكسب مجنّدين جدّد، إلا أن هذه الدوائر لم تلق نجاحاً في نيل هذه الأهداف، مما أدّى إلى هبـوط شـعبية الحـزب فـي السنوات التالية. شارك حزب التحرير في الانتخابات العامة في الأردن مثـل أيّ

حزب سياسي آخر في الضفة الغربية. لم يربح الشيخ تقي الدين النبهاني في عام ١٩٥١ فخسر أمام مرشّح البعث عبد ا نعوس.

في عام ١٩٥٦، دخل أعضاء الحزب في الانتخابات كمستقلين. كان المرشّحون يوسف حمدان (القدس)، عبد القديم زلوم (الخليل)، أسعد بيوض التميمي (الخليل)، عبد الغفّار الخطيب (الخليل)، أحمد دعور (طولكرم)، ومحمد موسى عبد الهادي (جنين). ربح أحمد دعور فقط في الانتخابات لتعاونه مع الإخوان. لعب بعدها الشيخ دعور دوراً فعّالاً في المعارضة البرلمانية.

وفي انتخابات عام ١٩٥٦، ناضل حزب التحرير من أجل الفوز بمقاعد القدس، والخليل، وجنين، وطولكرم، إلا أن الدعور انتخب ثانيةً، وهو المرشّح الوحيد للحزب الذي نجح. أبقى الدعور سياسته قائمة على المعارضة الصارمة، ولذلك، طرد من البرلمان في عام ١٩٥٨ واتهم بقيامه بنشاطات ضدّ النظام. حكم بالسجن لمدّة سنتين. لم يشترك الحزب في الانتخابات التالية، كما أن تأثيره في المدن الغربية مثل رام ا وبيت لحم، حيث أغلبية المواطنين من الديانة المسيحية، كان ضئيلاً، لم يمكنه من التنافس مع الأحزاب اليسارية والقومية العلمانية في القدس ونابلس.

على أية حال، كان لحزب التحرير تأثير أكثر بكثير في المناطق المحافظة للضفة الغربية، خصوصاً الخليل في الجنوب ومنطقة جنين وطولكرم في الشمال. حاول الحزب تأسيس نفسه من خلال الطلاب، إذ ان العديد من أعضاء الحزب كانوا معلمين. ورغم ذلك، في منتصف عام ١٩٥٥، كان ممنوعاً منعاً باتاً على المعلمين مناقشة أيّ قضية سياسية. ولذلك، ومن عام ١٩٥٦ أصبحت نشاطات الحزب بين الطلاب سرّاً، ونظّم الطلاب في دوائر من خمسة أفراد، يتلقى رئيس الجماعة الأوامر من مرشد في الحزب.

وكان لمحاولة الحزب تجنيد أعضاء القوّات المسلّحة والشرطة الأهمية الخاصّة. فالرسائل المباشرة أرسلت إلى ضبّاط الجيش، وفي منتصف الخميسنات، عيّن وكيل خاصّ للاتصال بأعضاء الجيش. وبسبب حسّاسية أيّ عمل سياسي في الجيش، استبدل الحزب دوائره بإعطاء التعليمات الفردية. مثل هذه الأعمال لاقت نجاحاً نسبياً، إلا أنها كانت أكثر فعّالية بين أعضاء الحرس الوطني.

تنافس حزب التحرير مع الأحزاب الأخرى في الـضفة الغربيـة مـن أجـل الحصول على ولاء السكان المسلمين، إذ أن منافسيهم الرئيسيين كانوا الإخـوان المسلمين. نتيجة لهذا، شنّ الحزب هجومه الأعنف ضدّ الإخوان بوصفهم أتبـاع الملك واتهمهم بتزويده صورة خاطئة عن الإسلام. مع هذا، حاول الحزب أحيانـاً أن يشكّل تحالفاً مع الإخوان المسلمين بسبب التزامهم المشترك بالإسلام السياسي. وكان هناك عدّة محاولات فاشلة للتعاون بين الطرفين في فترة ١٩٥٣ – ١٩٥٥. وقد حاول المرشد العام للإخوان المسلمين المصريين، حسن الهضيبي (*)، إقناع قيادة حزب التحرير أن لا تقسّم الموقع الإسلامي، لكن حزب التحريـر رفـض التعاون.

قد تفسّر الاختلافات الفكرية الأساسية في فشل أيّ تعاون بين الإخوان وحزب التحرير، بالإضافة إلى أسباب تنظيمية. أحد الأسباب التي كانت خلـف انهيـار المفاوضات في عام ١٩٥٣ كان إصرار الإخوان على إبقاء التحالف سرياً؛ إلا أن حزب التحرير الذي كان يبحث عن الشرعية (*) شعر بأنّ مثل هـذا التحـالف يمكن أن يشرعن وجوده. استمرت مفاوضات الوحدة حتـى بدايـة عـام ١٩٥٥ ووصلت إلى مرحلةً متقدّمةً، رغم ذلك لم يتمكن الحزب في الأردن من أن يتحمل مسؤولية هذا القرار الرئيسي فأحاله على القيادة المركزية في سوريا، حيث استقر الشيخ تقي الدين النبهاني. على أية حال، لم تتحقّق الوحدة لأن حزب التحرير لـم يرد فقدان هويته المميّزة.

قام حزب التحرير بعدّة محاولات للتنظمي سرّاً لتجنّب مراقبة السلطة. واصبح واضحاً أن يوسف حمدان أخطأ في اعتقاده بأنّ الحزب يحتاج لثلاثة شهور لكـي يكون جاهزاً لإزاحة النظام. نتيجة لهذا، بذلت جهود كبيرة لزيادة أتباع الحـزب، خصوصاً في الريف. وفي عام ١٩٥٤، دخل الشيخ أحمد دعور في الانتخاب إلى البرلمان، فكانت عضويته في البرلمان افتخاراً بثقة الحزب بنفسه. أعلن الحـزب حينها عن وجهات نظره بشكل علني، خصوصاً فـي المـساجد وأثنـاء شـهر رمضان. كانت القدس وطولكرم والخليل مراكز نشاطات الحزب.

في العقد التالي، ١٩٥٥ – ١٩٦٥، هبطت نشاطات الحزب لعدّة أسباب، أهمها الاختلافات الداخلية، مثل انتقال الشيخ تقي الدين إلى بيروت وخلافه مع عدّد من

أعضاء حزبه في الضفة الغربية. وطردت السلطات عدداً من الأعضاء البارزين في منتصف عام ١٩٥٦ مما أوقف نشاطات الحزب بشكل مؤقت في القدس.

كان المنطق وراء عدم شرعنة الحزب، كما أعلنت وزارة الداخلية الأردنيـة، يتعلق ببرنامج الحزب المقترح، وليس بعضويته. فالحزب دعا إلى التطبيق الشامل للإسلام في الأردن، بما في ذلك دولة ديموقراطية (*) إسـلامية ودعـا لإحيـاء الحضارة العربية الإسلامية (*) ورفض العقائد الأجنبية.

على خلاف الإخوان المسلمين،تحمّل حزب التحرير غضب النظام منذ بدايتـه لأنه دعا لاستبدال النظام الهاشمي بحكومة مؤسسة دينياً كخطوة أولى نحو الوحدة العالمية المؤيدة للدعوة الإسلامية ولانتقاده موقع النظام المؤيّد للغرب. وقد أخبـر في طلب الترخيص بأنّ مبادئ برنامجهم المقترح ما كانت تتناقض فقط مع روح الدستور الأردني، بل مع مواده أيضاً. فمن الواضح، علـى سـبيل المثـال، أن البرنامج المقترح لم يقبل مبدأ الحكم الوراثي كما هو منصوص عليه في الدستور الأردني، وبدلاً من ذلك، دعا إلى انتخاب الحاكم. كما شجب البرنـامج القوميـة أيضاً، واستبدلها بالإسلام. ولذلك، فإن فرض البرنامج هو تحد لـشرعية النظـام الأردني يهدف إلى تشجيع الانقسامات بين المواطنين.

وهكذا، فإنه لم يسمح للحزب بالتسجيل قانونياً، كما منعت منـشوراته، الرايـة والصريح، في عام ١٩٥٤. على الرغم من المضايقات، ظل الحزب قادراً علـى العمل بسرية ونشر وجهات نظره في خطب الجمعة وفي منشورات سرية. شارك الحزب في الانتخابات التشريعية لعام ١٩٥٤ وفاز بثمانية مقاعد في عـام ١٩٥٦ بسبب الدعم الرئيسي من بلدات الضفة الغربية المحافظة مثل الخليـل، وجنـين، وطولكرم. بقيادة عطا أبو راشتا، ثم ظهر الحزب أخيراً بشكل علني أثناء الفتـرة الليبرالية عام ١٩٨٩.

في الممارسة، تميز تنظيم حزب التحرير بالدوائر. تتّخـذ القيـادة المحلّيـة القرارات المتعلقة بالقضايا الحيوية، مثل الموضوعات التـي سـتناقش وأسـلوب المناقشة، و ويوجّه قادة الدوائر المختلفة كيفية إدارة دوائرهم. تتألف كلّ دائرة من خمسة إلى ١٠ أعضاء، مع وجود دوائر من فرد واحد خصصت أيضاً لـضبّاط الجيش ورجال الدولة لدواع أمنية. لم ينضمّ الأعضاء الجدّد إلى الدوائر إلا بعدما

عبروا فترة تجربة، تتراوح عادة ما بين الشهر والسنة. أثناء هذه الفترة، يتعـرّف القادمون الجدد على أهداف وأفكار الحـزب، ولا يـؤدّون يمـين العـضوية أو ينضمّون إلى دائرة ما إلا بعد أن يتعرفوا على عقيدة الحزب.

دعا الحزب لتحرير (*) فلسطين المتحلّة من خلال العمل السري، ونظر إلـى جهاده على أنه جزء من ثورة (*) إسلامية. وكمنظمة أصولية، عارضتها بـشدّة الحركات العربية العلمانية. كان الحزب معادياً للغرب بشدّة أيضاً لأنـه أدرك أن الغرب (*) يعارض اساساً الإسلام. راجع أيـضاً: التطـرف؛ حـزب التحريـر الإسلامي في ليبيا؛ حزب التحرير الإسلامي في تونس؛ جماعة الفنية العـسكرية؛ خياط، عبد العزيز؛ النبهاني، تقي الدين؛ شفيق، منير؛ سرية، صالح.

حزب التحرير الإسلامي في تونس. ترجع اصـول هـذه المنظمـة الإسلامية السرية إلى الزعيم الفلسطينيّ، تقي الدين النبهاني (*) وحزبه، حـزب التحرير الإسلامي (*)، الذي تشمل أهدافه إقامة الخلافـة (*). اعتقـل بعـض أعضائه وحولوا إلى المحاكمة في عامي ١٩٨٣ و ١٩٨٥ بسبب الانضمام إلـى منظمة غير شرعية. عدد من أولئك الأعضاء كانوا ضبّاطاً عسكريين.

حزب التحرير الإسلامي في ليبيا. هذا الحزب فرع لحزب التحريـر الإسلامي الأردني (*). وهو المنظمة السرية الأصـولية الـسياسية الإسـلامية الأقوى في ليبيا. في عام ١٩٨٤، شنق الرئيس معمر القذافي علناً القـادة الطلبـة الذين انتموا إلى الحزب في الحرم الجامعي لجامعة الفاتح.

حزب التحرير في تركيا. هذا الحزب السرّي جداً هو واحد مـن أقـدم الجماعات الأصولية الثورية في تركيا.

حزب جبهة العمل الإسلامي. هذا الحزب الأردني أسّـس فـي عـام ١٩٩٢ كالجناح السياسي للإخوان المسلمين (*). أمينه العام الأول كان إسـحاق أحمد الفرحان (*). ويشبه برنامجه السياسي برنامج الإخوان المسلمين: الـدعوة إلى تطبيق المبادئ الإسلامية، واحترام مبادئ الديموقراطية، والتعددية، وحقـوق إنسان (*)، وإيجاد اقتصاد وطني مستند إلـى مبـادئ إسـلامية مـن العدالـة الاجتماعية(*). لم ينشر الحزب أي صحيفة، لكن وجهات نظـره ظهـرت فـي

صحيفة الرباط الإخوانية. دخلت الجبهة في انتخابات عام ١٩٩٣، وفاز بـ ـ ١٦ مقعداً، أي حوالي ثلث المقاعد.

لّخص الأمين العام أهداف الحزب: الالتزام بالتعاليم الأساسـية للإسـلام (*)، والدستور (*) والقانون، والحلف الوطني والتنافس الـديموقراطي فـي الميـدان السياسي. أعلن نائب الأمين العام، رئيف نجم، بأنّ الحزب يعمـل علـى إدخـال الشريعة (*) في الدستور الأردني وبأنّ هدف الحزب الإستراتيجي العـامّ كـان تحرير فلسطين من خلال الجهاد (*) لأن النزاع مع إسرائيل (*) هو حرب بقاء. يؤيّد حزب العمل الإسلامي مبدأ حقوق النساء ضمن إطار الإسلام، ويتقبل النساء أيضاً كأعضاء، ولذا، استهدف إنشاء قيادة نسائية. راجع أيـضاً: عـاكور، عبـد الرحيم؛ العكايلة، عبد ا ، عربيات، عبد اللطيف سـليمان؛ عويـضة، محمـد؛ الأزايدة، أحمد؛ ظواهرة، عبد الباري عبد الكـريم؛ الـذنيبات ، عبـد المجيـد؛ الفرحان، إسحاق أحمد؛ كفوين، أحمد؛ الكساسبة، أحمد؛ خليفة، ماجـد؛ خطّـاب، ذيب عبد ا ؛ الكيلاني، إبراهيم؛ منصور، حمزة عباس؛ الإخوان المسلمون فـي الأردن؛ النيتشة، حافظ؛ أبو راغب، زهير شريف؛ الرياطي، بدر؛ سعيد؛ شـاكر، قنديل؛ التل، حسن.

الحزب الجمهوري. هو بقيادة الشيخ صادق الأحمر، ابن الشيخ عبـد ا الأحمر. الحزب الجمهوري كان عضو جماعة أخرى معروفة بالأحزاب الموقعة على الإعلان، وهو مكوّن من الأحزاب التي وقّعت إعلاناً لمحاولة وضع حـدود للنقاش المدني على مستقبل الجمهورية الجديدة لليمن. فتاك الأحزاب ألزمت نفسها بالامتناع عن اتخاذ المواقع المتطرّفة في محاولة لكـسب الإحـسان أو لكـسب الأصوات من الفئات الساخطة، ولتركيز جهودها على إقامة نظام ديمقراطي (*). راجع أيضاً: حزب الحق في اليمن.

الحزب الجمهوري الإسلامي. منذ الثورة الإيرانية لعـام ١٩٧٩ (*)، أصبحت إيران دولة إسلامية (*) وحكمها الحزب الجمهوري الإسـلامي. اسّـس الحزب في عام ١٩٧٩، بعد أسبوع من الثورة وكان بقيـادة آيـة ا بهـشتي، وهاشمي رفسنجاني، الرئيس السابق لإيران، وآية ا علـي خـامنئي، الـزعيم الروحي الحالي لإيران (**). كما أن مؤيديه مسيطرون على الـسلطة التنفيذيـة

والتشريعية وكذلك السلطات القضائية. ويتـشكل الحـزب مـن أتبـاع آيـة ا الخميني(*) الذي شكّلت توجيهاته الأيديولوجية عقيدة الحزب. منذ عـام ١٩٨١، اخترق الحزب كل المؤسسات الرسمية. بعد موت بهـشتي، سـيطر رفـسنجاني وخامنئي على القيادة.

إن مبدأ ولاية الفقيه (*) تشكّل الدعامة الأيديولوجية للحزب. على اية حـال، هناك العديد من الميول المختلفة ضمن الحزب من ناحية الـسياسات الاجتماعيـة والتربوية. كان تنظيم الحزب فضفاضاً حتى عام ١٩٨١ عندما شكّلت لجنة مـن خمسة أعضاء. من الجدير ذكره أن الإمام الخميني بقي بعيداً عن الإرادة اليومية للحزب.

حشّد الحزب المؤيدين بشكل رئيسي في الاجتماعات العلنية التي نظّمها آية ا منتظري (*) أيام الجمعة في جامعة طهران. اشتملت قاعدة الحزب الاجتماعيـة على مجموعات دينية مثل البرجوازية الكبيرة والصغيرة. شكّل العمّال الحكوميون حوالي ١٥ من مليون القوّة الانتخابية للحزب. كما أسس الحزب مؤسسات موازية لمؤسسات الحكومة مثل حزب ا والحرس الثوري (*) وآخـرين. فحـزب ا ، على سبيل المثال، ليس حزباً سياسياً بالمعنى العادي. إذ أنه يتكوّن من مجموعات من الناس المرتبطين بقيادة رجال الـدين والمـشرفين علـى الحيـاة الأخلاقيـة والسياسية في إيران. على اية حال، حل الحزب في عام ١٩٨٧ بسبب معارضـة رجال الدين الكبار له والخوف من قوّته. راجع أيضاً: بهشتي، محمـد؛ منظمـة الحجتية؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خامنئي، علي؛ منتظري، حـسين؛ حـزب الشعب الجمهوري الإسلامي؛ رفسنجاني، علي أكبر.

حزب الحق الإسلامي. اسّس في أيلول/ سبتمبر لعام ١٩٩٠، والنـاطق باسمه المحامي جمال المولاواني. لا يعتبر حزب الحق الإسلامي نفسه في منافسة مع الأحزاب الإسلامية الأخرى(*). على أية حال، تتشكل مرجعيته الأيديولوجية الرئيسية في الدعم الكامل للوحدة الشاملة للأمة الإسلامية والعربية. يشرّع حزب الحق الإسلامي كل الوسائل السلمية والعنيفة لإنجاز هذه الوحدة.

حزب الحق في اليمن. هذا الحزب أسّسه أحمد الشامي وجماعة العلمـاء والقضاة الدينيين بعد توحيد اليمن في عام ١٩٩٠. يعتبر حـزب الحـق حزبـاً

يستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية(*) وتحقيق العدالة (*)، والوحدة الإسـلامية، والإحياء الإسلامي، واحترام السلطات الدينية. على أية حال، يعارض حزب الحق الإخوان المسلمين في اليمن (*)، خاصة أنه يعتبر أن الدستور اليمني(*) يتوافق مع الإسلام (*) بينما يعتبره الإخوان المسلمون غير إسلامي. علاوة عن ذلـك، يؤمن حزب الحق بالدور المهم لعلماء الدين الذين يجب أن تعطي الكلمة الأخيـرة لهم في الحكم على كلّ الأمور. أثناء انتخابات عام ١٩٩٣، فاز الحزب بمقعـدين في البرلمان.

حزب الدعوة الإسلامية. راجع: الدعوة الإسلامية.

حزب الدفاع عن الإسلام. هذا الحزب أسّس في اسطنبول في تمـوز/ يوليو ١٩٤٦. يهدف إلى مساندة النشاطات الإسلامية. وبسبب دمجه الـدين (*) بالسياسة، فقد خرق القوانين التركية، فحلته السلطات التركية في أيلول/ سـبتمبر ١٩٤٦، أي بعد اقل من شهرين على تأسيسه.

الحزب الديموقراطي الإسلامي. كان شفيق رفعت أتيلهان كاتباً معادياً للساميّة وقد أسّس حزب المحافظين التركـي فـي ١٩٤٧، ثـم أسّـس الحـزب الديموقراطي في اسطنبول، في آب/ أغسطس ١٩٥١. زوعتـو بيلمـر، وهـو ١٩٤٩، انتمى إلى الحزب. ادعى الحزب أن لديه ٢٠٠٠ عضو، نظّموا في ١٥٠ فرعاً في ١٠ محافظات. كان الحزب تقليدياً ومقدراً لماضي الإسلام في تركيا(*) ورافضاً بشدة على حد سواء كل المجموعات السرية كالشيوعيين والماسـونيين. ومع أنّه أدعى أنه يتحدث باسم حرية الضمير وتقدّم تركيا، إلا أنه حوكم في عام ١٩٥٢ لإثارة المشاكل بين الفئات الاجتماعية، ويبدو أن نشاطه قد توقّف بعد ذلك الوقت.

حزب الرفاه. أسّس في عام ١٩٨٣ برئاسة علي تركمان، وهو محام. عندما رفض مجلس الأمن القومي تعيينه، خلفه أحمد تكدال، وهو رجل أعمال ومسؤول ديني سابق. في عام ١٩٨٧، وبعد رفع الحظر عن القادة السياسيين لمرحلـة مـا قبل عام ١٩٨٠ أصبح نجم الدين أرباكان (*)، الرئيس السابق لحـزب الـسلامة الوطني (*)، رئيس الحزب.

جاء ترتيب الحزب السادس في الانتخابات المحلّية عام ١٩٨٤، أي بـ ٤٨ بالمئة من الأصوات، إلا أن هذه النتيجة تحسّنت في انتخابات ١٩٨٧ البرلمانية، عندما حصل على ٧١٦ بالمئة، لكن دون مقاعد (بسبب وجوب حصول الحزب على الـ ١٠ بالمئة على الأقل). دخل انتخابات عام ١٩٩١ في قائمة مشتركة مع حزب العمل القومي، فحصل على ٤٣ مقعداً. أما إيديولوجية الحزب فهي قريبة من حزب السلامة، لكنّها أكثر حذراً ومغلقة في شعارات الكمالية (فيما عدا مجال العلمانية). هناك تأكيد قوي على ضرورة التطوير في جوّ من حرية الفكر وزيادة الازدهار.

وحزب الرفاه هو الحزب الأصولي التركي الأكثر أهميةً والذي حصل في انتخابات ١٩٩٦ على ١٥٨ مقعداً من أصل ٥٥٠، مما جعله أقوى الأحزاب وسمح لزعيمه، نجم الدين أربكان، أن يصبح رئيساً للوزراء عبر تشكيله ائتلافاً مع حزب الطريق القويم. في شباط/ فبراير ١٩٩٧، أخرج الجيش أربكان وحزبه خارج الحكومة. ثمّ في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٨، حلّت المحكمة الدستورية الحزب. وتم تعليق الحقّوق السياسية والعضوية البرلمانية لأربكان، وشوكت قازان (*)، وأحمد تكدال وثلاثة أعضاء آخرين من حزبه في البرلمان التركي لخمس سنوات. إلا أنه تم أخذ بعض الإجراءات لإطلاق حزب إسلامي جديد هو: حزب الفضيلة. تم ترشيح بضعة اسماء لرئاسة الحزب الجديد. تتضمّن هذه الاسماء الطّيّب رجب أردوغان، رئيس بلدية اسطنبول، ومليح كوتشك، رئيس بلدية أنقرة، وعبد ا غيل، وهو الشخص المسؤول عن العلاقات الخارجية في الحزب، وبولاند أجاويد، عضو البرلمان، وزير سابق للطاقة، وراجعي توكان، والذي يجوز على احترام كلّ الأحزاب.

وتعتبر تجربة الرفاه البرلمانية إحدى أهم محاولات التيار الأصولي المعتدل للتوفيق بين حركات إسلامية حديثة والديموقراطية (*) والانتخابات. راجع أيضاً: أربكان، نجم الدين؛ حزب النظام الوطني؛ حزب السلامة الوطني؛ النقشبندية؛ قازان، شوكت؛ رسائل النور.

حزب السلامة الوطني. هذا الحزب الإسلامي التركي كان نتيجة إعادة هيكلة حزب النظام الوطني (*) الذي حلّ عام ١٩٧١. أسّس حزب السلامة في

تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٢، من قبل ١٩ شخصاً، ارتبط أغلبهم بحزب النظـام الوطني. ومؤسسة، نجم الدين أرباكان (*)، الذي بقى منزوياً لفترة مـا. بحلـول ١٩٧٣، كان للحزب فروع في جميع أنحاء البلاد. وكان هذا الحـزب التـشكيل الجديد الذي وظفه نجم الدين أرباكان (*) لتعبئة الحركة الإسلامية في تركيا. بعد حلّ حزب النظام الوطني من قبل المحكمة الدستورية، بسبب نـشاطاته العدائيـة للعلمانية، أسّس أرباكان هذا الحزب. ساعد سليمان عارف، الأمين العام الـسابق لحزب النظام الوطني، أرباكان في إعادة تنظيم الحزب في ٦٧ منطقة.

استمد حزب السلامة الوطني قوّته أثناء فترة (١٩٧٢ – ١٩٨٠) من عطـف الرأي العامّ الإسلامي فتطوّر أكثر بعد عام ١٩٧٩. كما تبنـت صـحيفته، تـالي كارته، شعار إقامة الدولة الإسلامية وعملية انتقاد العلمانية في تركيا والدعوة إلى العودة إلى الشريعة (**). علاوة على ذلك، عارض الحزب الوجود العـسكري الأمريكي في تركيا، الذي اعتبره موجهاً ضدّ الدول الـشرق أوسـطية. وشـدّد الحزب بأنّ انتشار المبادئ الإسلامية لا ينبغي أن يكون بالقوة بل من خلال خلق بيئة منفتحة للمسلم تسمح له بالعودة إلى الإسلام (*).

في تشكيلة الحياة السياسية لتركيا، وقف الحزب في المنتصف بين الليبـراليين واليساريين. ومن إنجازاته الحزب التي كان فخوراً بها هو قدرته في عام ١٩٨٠، وبالتعاون مع حزب الشعب، على أن تكون عنده القوة الكافية لسحب الثقـة مـن وزير الخارجية، خير الدين أركمان، لميوله الصهيونية.

عبئت مصادر حزب السلامة كلها في الحملة للانتخابات العامة مـن ١٩٧٣. سافر زعماء الحزب على نحو واسع وتكلّموا بجدّية. وربح الحزب ١١٨ بالمئـة من أصوات الجمعية الوطنية الكبيرة، ٤٨ مـن ٤٥٠ مقعـداً و١٢ بالمئـة مـن أصوات مجلس الشيوخ، ثلاثة من المقاعد من أصل ٥٢. وهكذا، جاء الحزب في المرتبة الثالثة بعد الحزب الجمهوري وحزب العدالة.

دخل الحزب في الوزارة وركّز على السياسات التربوية والاقتصادية، كلّ هذا باسم الأخلاق والقيم الإسلامية. ناضل لترويج التعليم الديني، ولإنفـاق الأمـوال للأغراض الدينية، ولمنع الكحـول، ولمعارضـة انـضمام تركيـا للمجموعـة

الاقتصادية الأوروبية، وفضّل إنشاء سوق مشتركة للدول الإسلامية. حل النظـام العسكري الحزب في عام ١٩٨١.

إنّ عقيدة حزب السلامة هي ضد الكمالية وتقوم على إزالة العلمانية وتأسـيس الدولة الإسلامية في تركيا. كما أن تدينها يختلط بقوة مع المشاعر القوية من أجل ربط القومية التركية بالإسلام . علاوة على ذلك، استندت عقيـدة الحـزب إلـى برنامج اقتصادي متطوّر جداً. يهدف البرنامج إلى التوصل إلى سعادة الأمة (*) وأمنها عن طريق التقدّم الأخلاقي والمادي. افترض الحزب أن التقدّم الأخلاقـي يحتاج لمجتمع صالح: أي المجتمع القائم على الإسلام الموجود في التراث التركي المجيد. لذا، يتطلّب التقدّم المادي تطويراً عامّاً، وعملية تصنيع سـريعة، وتقـدماً اقتصادياً اجتماعياً متوازناً. على سبيل المثال، جـادل الحـزب بـأنّ التـصنيع المطلوب في تركيا بشدّة لا ينبغي أن يكون على حساب الرجل البسيط. لذا، جمع الحزب ما بين الأخلاق والدين (*) مع التصنيع ممـا شـكّل صـورة الحـزب الأيديولوجية وتميزه عن الأحزاب (*) الأخرى المستندة إلى الدين. يعود كل هذا إلى شخصية قيادة الحزب.

يؤكّد برنامج الحزب على النقاط التالية: الحاجة إلى مجتمع مستقيم وللعلمانيـة كضمان للحرية (*) والاعتقاد والوعي (*) ورادع للنزاعـات الداخليـة وعـدم استعمال العلمانية لقمع معتقدات دينية معيّنة. إن حرية الاعتقاد هي جـزء مـن حرية الفكر. على أية حال، بعد نجاحه في انتخابات عام ١٩٧٣، أظهر الحـزب تغييرات أساسية تتعلّق بوجهة نظره من الحريات.

إن القيادة، خصوصاً أرباكان، وبضعة من طلابه السابقين في الجامعة التقنيـة في اسطنبول، وعدد من المسلمين التقليديين، كرست نفسها لاسـتعمال المنـاهج الحديثة في التنظيم والدعاية السياسية. كما كان في الحزب عدة أشخاص متدينون، سمحت لهم الفرصة، للمرة الأولى في ٥٠ سنة، فـي الخـروج مـن الاعتـزال السياسي، وكذلك الحال بالنسبة إلى العديد من الصنّاع الـصغار الـذين شـعروا بالخطر الاقتصادي من الصناعات الكبيرة الرئيسية. ظهر الحزب كحـامي هـذه الجماعة الكبيرة في معارضتها لانـضمام تركيـا فـي المجموعـة الاقتـصادية الأوروبية. جاء دعم الحزب الانتخابي الرئيسي من مناطق تركيـا الأقـلّ تقـدماً

والبلدات الأصغر مساحة. بالإضافة إلى صحف إسلامية موجهة، والتي دعمـت الحزب، نشر الحزب يومياً، جريدة ملي جازيت، في اسطنبول وكان لديه العديـد من النشرات الدورية الاخرى في كافة أنحاء البلاد. راجع أيضاً: أرباكان، نجـم الدين؛ حزب النظام الوطني؛ حزب الرفاه.

حزب الشعب الجزائري. هذا كان الحزب الجزائري الأول الذي دعا إلى استقلال الجزائر. علىالحياة السياسية الإسـلامية الجزائريـة أثنـاء (١٩٣٧-١٩٥٦) وركّز اهتمامه على تطوير القضايا الإسلامية ودعم الجهود لإنعاش اللغة العربية. على أية حال، اعتمد بشدّة على الإسلام الشعبيي للطرق الصوفية، ممـا أوقعه في صراعات مع جمعية العلماء المسلمين (*). دعا الحزب إلى الجهاد (*) ضدّ القوّة الاستعمارية.

مؤسسة كان مصالي الحجّ، وكان الزعيم الأول الذي طالب بالاسـتقلال التـام بشكل صريح. طوّر خطابه ليكون شعبياً إسلامياً. سيطر هذا الحزب بعـد نجـم شمال أفريقيا، الذي أسّسه أيضاً مصالي في عام ١٩٢٦.

حزب الشعب الجمهوري الإسلامي في إيران. أسّس الحزب فـي ١٩٧٩ من قبل مؤيدين لآية ا محمد شريعتمداري (*)، المنافس الديني الرئيسي لآية ا الخميني (*) في الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*). ومع أنّ الحزب دعم فكرة الجمهورية الإسلامية، إلا أنه عارض بشدّة مبدأ الولي الفقيه (*). فـشريعتمداري يركز على أهمية تحمّل وجهات النظر المتنوّعة، فكانت له مقـابلات عـدة مـع المراسلين الصحفيين من أجل التعبير عن آرائه في السياسة العامّة فـي الفتـرة (١٩٧٩ – ١٩٨٠).

كانت قاعدة الحزب في أذربيجان، كما كان أعضاؤه ناشطين في مقاتلـة مـا يعتبرونه إساءات الحزب الجمهوري الإسلامي (*) الموالي للخميني. بعد عدد من الهجمات على المكاتب ومؤيدي الحزب، حل الحزب في عـام ١٩٨٠، ووضـع شريعتمداري تحت الإقامة الإجبارية الفعلية. واتهم بتنظيم مؤامرة اغتيال فيما بعد ضدّ الخميني. فجرد من ألقابه الدينية وبقى في قم إلى أن مات في عـام ١٠٨٦. راجع أيضاً: شريعتمداري، آية ا محمد.

حزب الشورى. راجع: اتحاد القوى الشعبية.

حزب الشيطان. راجع: حزب ا .

حزب العمل الإسلامي في اليمن. أعلن عن تأسيس هذا الحـزب فـوراً بعـد توحيداليمن في عام ١٩٩٠. أسّسه إبراهيم بن محمد الوزير. ويهدف الحزب إلى تطبيق تعاليم الإسلام (*) وربط فهم الدين (*) بالتقدّم في تطوير مجتمـع خيّـر. ومصادر فكره في تفـسير الاسـلام هـي القـرآن (*)، والحـديث الـصحيح والإجماع(*) والروح العامّة للدين. يدعو الى تطبيق اقتصاد إسلامي ويقاص دور الدولة إلى الحدّ الأدنى. يتقبل الحزب التعددية (*) كنتيجة للـشورى (*)، التـي يعتبرها مفهوماً موازياً للديموقراطية (*).

حزب النظام الوطني. هذا الحزب كان الحزب الـشرعي الأول فـي تركيـا الجمهوري الذي دعا إلى اعتماد الإسلام (*) في سياساته. أسّس هـذا الحـزب وترأسه في كانون الثاني/ يناير ١٩٧٠ نجم الدين أرباكان (*)، وهـو العـضو المستقل في الجمعية الوطنية من كونيا، وأستاذ سابق في الهندسة الآلية في جامعة اسطنبول التقنية. عقد الحزب مؤتمره الاول العامّ، في أنقرة في شـباط/ فبرايـر ١٩٧٠، واصبح نقطة بداية تأسيس الفروع في المناطق المدنية الأخـرى. كـان أرباكان وأمين عام الحزب، سليمان عارف عمرو، نشيطين جداً فـي اسـتقطاب الأعضاء.

قادت دعوت الحزب العامّة للإسلام مكتب المـدعي العـام لمحاكمتـه أمـام المحكمة الدستورية، على أساس استغلال الدين للأهداف السياسية. حلت المحكمة الحزب في عام ١٩٧١. أسّس بعض زعمائه حزب السلامة الوطني (*) بعد ذلك بالتوجه الأيدلوجي نفسه. لم تؤدِ محاولة بعث الحزب في أنقرة فـي عـام ١٩٧٦ إلى نتائج عملية.

مثّلت عقيدة الحزب بديلاً أساسياً للعلمانية، العقيدة الرئيسية للجمهورية التركية وهي منصوص عليها في الدستور (*). بينما لا يستطيع الحـزب أن يعـارض العلمانية علناً، إلا أنه انتقد أيّ تفسير (*) يعارض الدين. علاوة عن ذلك، بينما لا يستطيع الحزب أن يتضمّن الإسلام كمبدأ توجيهي ضمن برنامجه، إلا أن دعوتـه لتبني الأخلاق (*) الإسلامية كانت مرئية جداً. ربط الحزب الإحيـاء الأخلاقـي

بالسعي للتوصل للعدالة الاجتماعية (*) والسعادة والسلام (*). يعتقد الحزب بأنّ الإسلام ما كان تقدميّاً فقط بل يتوافق مع رفاهية تركيا.

كما أن جزءاً مهماً من برنامجه كان إعادة تأسيس وتشجيع التعليم الديني في كلّ المدارس التركية. ولأن مؤسس الحزب معروف كمهندس آلي، فإن موقف الحزب الداعي للتقدم التكنولوجي كان موثوقاً به. كان الزعماء الآخرون أكثر أرثوذكسية من المؤسس؛ كما زودت الدوائر التقليدية، والتي كانت تحتكرها الفئات الحاكمة، مؤيدين للحزب. وبينما لم يمتلك الحزب صحيفة، دعمته عدة نشرات دورية، والتي دعت للإسلام أثناء الستّينات. راجع أيضاً: أرباكان، نجم الدين؛ حزب الرفاه؛ حزب السلامة الوطني.

حزب النهضة. راجع: حركة النهضة الإسلامية في تونس.

حسن، عبد الرقيب. راجع: اتحاد القوى الشعبية.

حشّاني، عبد القادر (١٩٥٧ -). راجع: حركة النهضة الإسلامية في الجزائر؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر.

الحشايكة، عبد ا كامل. راجع: الأفغان العرب.

الحضارة. يؤكّد الأصوليون، وخصوصاً الراديكاليين، على الحاجة للمؤسسات الحديثة والجديدة لإيجاد حضارة حديثة مستندة إلى الإسلام (*). إن رفضهم المتعمّد للحضارة الغربية (*) والحضارة الإسلامية التقليدية يقودهم لتأييد الحاجة للأصالة الإسلامية (*) في كونها الأرضية الضرورية لتطوير النظريات الجديدة. هذا ينطبق أيضاً على السمة الشكلية للحكم، كالأشكال الصحيحة للدولة(*) الإسلامية. إلا أن الاتجاه المعتدل يستعمل بعض الأفكار والأشكال الغربية مثل الديموقراطية (*)، فيعملون على أسلمتها دائماً بتوظيف المفاهيم الإسلامية مثل الشورى (*).

يجادل الأصوليون بأنّ الحضارة الإسلامية الجديدة لابد من أن تستند إلى التوحيد (*) ومبادئها المصاحبة من جاهلية وحاكمية (**) ومؤسسات المجتمع والدولة الإسلامية (**). كما يجب أن تكون أيضاً مستندة إلى منهج الإسلام وعالميته (**) مما يؤدّي إلى تطوير نظام (*) إسلامي ونظام عالمي (*) عادل.

يدين الأصوليون الحضارة الغربية لماديتها، ولاستعمال القوّة، ولقلة الأخلاق (*). كما ينتقدونه بسبب النظام العالمي الغربي الذي بني على النزاعات العالمية التـي أنتجتها هي. راجع أيضاً: عبده، محمد؛ البنا، حسن؛ الحوار؛ الأصوليّة؛ الأصول؛ حركة النهضة الإسلامية؛ التاريخ؛ حزب التحرير الإسلامي؛ التفـسير؛ جمعيـة التراث الثقافي الإسلامي؛ إسرائيل؛ العدالة؛ المشروعية؛ المـنهج؛ الإصـلاحية؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ الوحدة الإسلامية؛ رضا، محمد رشيد؛ العلم؛ الغرب؛ الحضارة الغربية.

الحضارة الغربية. الأصوليون، وخصوصاً الراديكـاليين كـسّيد قطـب (*) يجادلون بأنّ إحدى المكوّنات الأساسية للحضارة الغربية هو الفكر اليوناني، وهو فكر يعاني العيوب التالية: الاعتقاد في المادّة وفقدان الحساسية لما هو غير مادي، قلة أهمية العامل الروحي، والاعتماد على الحيـاة الدنيويـة ومتعهـا، والـولاء للتيارات القومية. كلّ هذه النقاط يمكن أن تعبر عنها كلمة واحدة المادية، ولهـذا فإن خصائص ا (*) في الغرب تجسّدت في الأصنام والمعابد. فاليونانيون لـم يستطيعوا تجريد خصائص ا عن المادية؛ لهذا، اخترعوا إلهاً للجمـال، وآخـر للقوّة وهكذا. قادت مثل وجهات النظر المادية هذه في النهاية إلى نوعيـة ماديـة للمعيشة (نحت، رقص، موسيقى) مما أثر سلباً في أخلاق اليونـانيين وأدّى إلـى انتشار الرخاوة الأخلاقية والفوضوية السياسية.

علاوة على ذلك، ينتقد أبو الحسن الندوي (*) التراث الروماني، المكوّن الثاني للحضارة الغربية. ومع أنّ الرومان كانوا أقل فلسفة وأقل شاعرية من اليونانيين، فقد اعتمدوا على القوّة والتنظيم؛ وفي الحقيقة، أضيف مفهوم القوّة إلى الماديـة. فالرومان كانوا منشغلين بفكرة حكم العالم. وفي السياسة، على اية حال، تجـاوز الرومان آلهتهم لأنهم ما كان عندهم أيّ وزن سياسي. وفـي النهايـة، انهـارت الإمبراطورية الرومانيةبسبب الترف والانحطاط الأخلاقي. هذا تزامن مع تحـول الامبراطورية إلى المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين. لكـن المـسيحية(*) خسرت في الحقيقة، لأن الجاهلية (*) اليونانية والتقديس الروماني للقوّة انتـصرا على الروح الصحيحة للمسيحية. وأخيراً، انتصرت المادية على كلّ أشكال الفكر، الذي ما زالت إلى اليوم الميزّة الرئيسية للفكر الغربي.

يجادل العديد من الأصوليين المتشددين كأبي الأعلى المـودودي (*) وقطـب والندوي بأنّ التقسيم المميّز بين الطريقة الفلـسفية الغربيـة والطريقـة الدينيـة الإسلامية (*) أن الطرق الفلسفية تنشأ في العقل الإنساني، لكن الطريقة الدينيـة تقوم على الوحي وتتعلق بالوعي (*). إنّ الأصل الإلهي للخطابـات الاسـلامية يعطيها مصداقيتها الأساسية بحيث إنها لا تعاني من النقص الإنـساني والجهـل والرغبة – وهي ميزات مشتركة للخطابات الإنسانية. مع أنّ الأديـان الأخـرى، خصوصاً المسيحية واليهودية (*)، كانت أصلاً مثل الإسلام (*)، مع هـذا، أدى تدخل العناصر الإنسانية في تفسيراتها إلى إزالة مصداقيتها – مثل الجاهليـة (*) والمادية.

لذا، يرى الأصوليون المتشددون أن الحضارة الغربية لا يمكن أن تكون قاعدة تجديد العالم الإسلامي لأن الغرب (*) يفتقر إلـى المكـون الـضروري لبـدء الحضارة المتزنة والأخلاقية والعادلة. فالتجديد الإسلامي يجـب أن يـستند إلـى الأصالة (*) الإسلامية. أما استعمار الغرب (*) فأدى إلى دمار العالم الإسلامي. راجع أيضاً: الحضارة؛ جمعية التراث الثقافي الإسـلامي؛ إسـرائيل؛ المـنهج؛ الحداثة؛ الجاهلية؛ رضا، محمد رشيد.

حقوق الإنسان. يرفض الأصوليون المتشددون كسّيد قطب وأبي الأعلـى المودودي (**) الاعتراف بوجود أي حقـوق مـا عـدا تلـك التـي تفرضـها الشريعة(*). ويصرّون على أنّ الحقوق الوحيدة هي تلك التي تشتق من الشريعة وليس من أيّ نظام (*) فلسفي ونظام سياسي علماني. ويعتقدون بأنّ قضية حقوق الإنسان تستعمل سياسياً ضدّ المسلمين والدول الإسـلامية لكـي يجبـروا علـى الخضوع للمصالح الغربية.

أما الأصوليون المعتدلون، مثل راشد الغنوشي ومحمـد سـليم العـوا (**)، فيعتقدون بأنّ الفكر الإسلامي لا يتقبل فقط هذه الحقوق كحقوق أساسـية بـل إن الإسلام كان النظام الأول الذي زود الإنسان كإنسان بهذه الحقوق. كما يراجعـون النظرية الفقهية لمقاصد الشريعة والحقوق الشرعية لكي يظهروا بأنّ منظومـات حقوق الإنسان الطبيعية يمكن أن تطوّر من منظور إسلامي ويمكن أن تدمج فـي المنظومة الرئيسية للفكر الإسلامي الحديث. راجع أيضاً الوعي؛ الغنوشي، راشد؛

حزب جبهة العمل الإسلامي؛ جمعية التراث الثقافي الإسلامي؛ مجاهـدي خلـق؛ شفيق، منير؛ الترابي، حسن.

الحقوق الشرعية. راجع: حقوق الإنسان.

الحكم الإسلامي. راجع: الحكومة الإسلامية. راجع أيضاً الخلافة؛ الدسـتور؛ الحكم الدستوري؛ الحكم؛ الدولة الإسلامية؛ الحكومة الدينية.

الحكم، اشكال. تسهب أكثرية الأصوليين المعتدلين في ربـط اشـكال الحكـم الشرعي على المشروعية الشكلية (*) المعتمدة على الاختيار الشعبي العامّ فتنكر كلّ الأشكال النخبوية، وخاصة حكم رجال الدين (*). لذا، فان الحكومة التمثيليـة تصبح، بسبب توقفها على مبدأ الشورى (*)، حجر الزاوية في تشكيل أيّ دولـة شرعية.

بطريقة أو بأخرى، يفترض الأصوليون الحاجة للمشاركة العامّـة ويطـالبون بحق الشعب في انتخاب الحكّام السياسيين. ولأن الشورى لم تعرّف بشكل محدّد؛ فإن شكلها اليوم هي مسألة تنظيمية تعتمد على حاجات كلّ عصر. كانت الشورى من الناحية التاريخية مجال العلماء الذين نصحوا الحاكم واقترحوا العمـل الـذي يجب اتباعه. راجع أيضاً: الحكم الدسـتوري؛ الحكومـة الإسـلامية؛ الإخـوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الحكومة الدينية.

الحكم الدستوري. يرى الأصوليون المعتدلون أن الحكـم الدسـتوري، أو الحكم المستند إلى دستور (*) عامّ لا ينبغي أن يكون مجرد مسألة نسخ عن العالم الغربي لكن لابد من أن يؤسس على الإسـلام عبـر مـروره بعمليـة تأصـيل المعلومات الأساسية الفلسفية عن طريق الشريعة (*) الإسلامية بالإضـافة إلـى مراعات الموضوعية. ينتقد حسن البنا(*) وآخرون، على سبيل المثـال، تجربـة مصر مع الحكم الدستوري ويطالب إعادة توجيهـه نحـو الـشريعة الإسـلامية، خصوصاً بعد فشله في الأداء الإيجابي في حياة مصر السياسية. على المـستوى النظري، يسند الأصوليون الحكم الدسـتوري إلـى الـشورى (*) ويـدّعون أن الشورى هي أقرب مناهج (*) الحكم إلى الطبيعة السياسية للإسلام (*). والأكثر أهميّة من هذا أن الأصوليين يجدون تبريرات نصّية قرآنية لتبني الحكم الدستوري كشورى. وبما أن القرآن يحتوي على الآيات المؤسسة والمؤيدة لمبـادئ الحكـم

ولممارسة السلطة، يوظف الإسلاميون القرآن من أجل الدلالة علـى مـشروعية سلطة الجماعة في إنشاء وإنهاء النظم السياسية، والحكومات، وأشكال الحكم (*) والسلوك السياسي. فالقرآن يزوّد الجماعة بالقوّة الموازية لقوة الدولة، والتي يجب أن تعمل بموجب طموحات وحاجات الناس راجـع أيـضاً: الدسـتور؛ الدولـة الإسلامية؛ الإصلاحية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الصدر، محمد باقر.

الحكومة. راجع الحكومة الإسلامية. راجع أيضاً: الخلافة؛ الحكم؛ الحكومة الدينية؛ الحكومة، وظيفة؛ الدولة الإسلامية.

الحكومة الإسلامية. عند الأصوليين، تعني الحكومة الإسلامية في أغلب الأحيان الدولة الإسلامية (*)، والتـي تمثّـل العـضو المركـزي فـي النظـام الإسلامي(*) للحاكمية (*). وتشتقّ شرعية (*) الحكومة الإسلامية في ممارسـة سلطتها من الجماعة من خلال ممارسة الشورى (*) وتفعيل الإجماع (*). كمـا أن مسؤولية الحكومة هي ضعفان: مسؤولية ما هو دينـي ومـسؤولية مـا هـو سياسي، وأمام ا   والناس. علاوة على ذلك، فإن الحكومة الإسلامية هي مسؤولية أدبياً وسياسياً عن وحدة الجماعة (*). ولذا يجب أن تكـون الحكومـة متجاوبـة وتنزل عند رغبات الجماعة وآرائها. ويرى الأصوليون أن سلطة الحـاكم علـى الجماعة ومسؤوليته أمامها تستمد من الحقيقة بأنّ الإسلام (*) يعتبر أن مؤسـسة الحكومة قائمة على عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم من أجل حماية مـصالح المحكوم. إن مكافأة وعقاب الحاكم يجب أن يعتمدا على آراء الجماعـة. تتمتّـع الجماعة بالسيادة المعنوية على الحاكم في الأمور العامّة والجزئيـة. لـذا، فـإن شرعية الحاكم أو الحكومة يجب أن ترتبط دائماً بـشورى الجماعـة والخـضوع لإرادتها. أما أشكال الحكومة (*) فقد تتغيّر من وقت إلى آخر ومن زمـان إلـى آخر، لكن لابد من الالتزام بالقواعد الأساسية للإسلام. راجع أيضاً حركة التوحيد الإسلامي؛ الشريعة؛ العدالة الإجتماعية؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن؛ الأمة.

الحكومة الدينية. ان الحكم في الإسلام (*) لا يعني على الإطلاق حكومة أو حكم رجال الدين، لكن حكم الشريعة (*)، على أية حال. يعتبر سّـيد قطـب وحسن البنا (**) أنه ليس هناك وجود شرعي لجماعة معيّنة يمكـن اعتبارهـا

جماعة رجال الدين؛ فهناك فقط علماء في الـدين. إن الحكومـة الإسـلامية (*) الصحيحة عموماً هي الحكم القائم على الأفكار الإسلامية، حيث تعرّف الـشريعة أشكال الحكومة (*) وبنية المجتمع.

هكذا، ينكر الأصوليون السنّة وجود أي سلطة موروثة أو معطاة للعلماء. لـذا فإن وصف الحكومة الإسلامية الصحيحة كثيوقراطية هو خطأ في التسمية لأنـه يعطي الانطباع الخاطئ حول حقيقة الإسلام وتعاليمه. فلا النظرية الـسياسية ولا الممارسة السياسية تضفي مصداقية على أن الحكم في الإسلام هو ثيوقراطية.

على أية حال، إن رؤية التيار الشيعي في الأصولية الإسلامية (*) الممثلة بآية ا الخميني (*) للحكم السياسي قد تكون أكثر ملائمة مع الثيوقراطية. فـالخميني يدعو في كتابه الحكومة الإسلامية، إلى أن الحكم السياسي مشروع فقط لرجـال الدين لأن الحكومة الإسلامية الصحيحة يجب أن تستند إلى الفقه (*)، ولابـد أن يمثل الحاكم عملياً الإمام الغائب.

على أية حال، فإن أغلبية الأصوليين تستبعد الحاجة لجماعة معيّنة مـن أجـل مشروعية (*) الحكومة الإسلامية.. إذ أن سلطتها تنبع من الالتزام بالحاكمية (*) وتنفيذ الشريعة. بينما يرى الخميني وقطب أن الشريعة هي أساس الحكومة، يعتبر قطب أن حق ممارسة الحكم هو حق جماعي، يرى الخميني أنه حق الإمام بشكل مباشر أو غير مباشر.

يرفض أكثر الأصوليين أيّ تلميح إلى أن الحكومة الإسـلامية هـي حكومـة ثيوقراطية لأنه ليس هناك، ابتداء، أي فئة يمكن أن تمنح بشكل دائـم أو بـالنص الحكم الديني. علاوة عن ذلك، فبتطبيق الشريعة فقط، لا بوجود رجـال الـدين، يتحول الإسلام إلى حكم بشكل صحيح. وبما أن الإسلام أقام مجتمعاً مستنداً إلـى الشريعة، فإن رفض الأصوليين لحكومة رجال الدين ينجم عن معارضتهم لفكـرة الحق الإلهي لسلطة رجال الدين. يؤكّد قطب، والبنا، وحـسن الترابـي وراشـد الغنوشي (**) على الفرق بين رجال الدين والسلطة الدينية؛ فرجال الدين ليست لهم أي سلطة، أما السلطة الدينية فهي للجماعة لذا، لا يجوز أخذ حكم رجال الدين على أنه مثال الحكومة الإسلامية، فلا النظرية ولا الممارسة تـدعم مثـل هـذه

المقولة. فالإجماع والشورى (**) هي المبادئ التي تزوّد السلطة للجماعة، وليس لرجال الدين. راجع أيضاً: الحكم؛ الحكومة، وظيفة؛ الدولة الإسلامية.

الحكومة العالمية للإسلام. راجع: الأممية الإسلامية الثانية.

الحكومة، وظيفة. يجادل الأصوليون المتشددين بأنّ وظيفة الحكومة هـي تحقيق الفطرة (*) وتنفيذ الشريعة (*) كما دعا إليهما القرآن (*). مـن ناحيـة أخرى، يتقبل الأصوليون مبدأ الحقوق الطبيعية، بمـا فـي ذلـك الملكيـة. أمـا الأصوليون المعتدلون فيقولون بأنّ وظيفة الحكومة هي تمثّيل مصالح الناس ضمن حدود الشريعة الإسلامية. فهي ليست حكومة رجال الدين (*). على أيـة حـال، يقلّل الأصوليون من أهمية السلطة الدينية الرسمية في الإشراف علـى الـسلوك الإجتماعي والفردي ويتركون مجالاً أكبر للأفراد والمؤسـسات. راجـع أيـضاً: حزب التحرير الإسلامي؛ الإجماع؛ الحكومة الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ الدولة الإسلامية؛ الشريعة.

الحكيم، محسن. راجع: الحزب الإسلامي.

حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلـسطين. فـي أوائـل الثمانينات، طوّر الإخوان المسلمون في فلـسطين (*) مركـزهم فـي الجامعـة الإسلامية في غزة واشتبكوا بشكل مستمر بالقوات العلمانيـة لمنظمـة التحريـر الفلسطينية. أصبح الشيخ أحمد ياسين (*) زعيم المقاومة الإسلامية، وسجن لعـدة سنوات في سجن إسرائيلي بعدما حكم عليه بالسجن مدى الحيـاة. لكنّـه أطلـق سراحه في عام ١٩٩٧ في صفقة بين الملك حـسين، ملـك الأردن، والـسلطات الإسرائيلية بعد المحاولة الفاشلة لاغتيال خالد مشعل (*)، رئيس المكتب السياسي لحماس، في عمّان.

أما برنامج الإخوان في المناطق المحتلة الإسرائيلية منذ ١٩٦٧ فيدور حـول الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي من خلال العودة إلى القيم والمعيشة الإسـلامية الأصيلة بدلاً من الكفاح المسلح العلني. عندما بدأت الانتفاضة في عام ١٩٨٧، لم تشترك حركة الإخوان ابتداء في النشاطات المعادية لإسرائيل، مع أنّ أصـوليين آخرين تصدوا للإسرائيليين. على أيـة حـال، أدّى الـدعم الـشعبي المطالـب

بالانتفاضة في المناطق المحتلة إلى إعادة النظر في موقف الإخوان التقليدي بعدم العمل في نشاطات المقاومة العـسكرية بـسبب ارتباطهـا بنـشاطات القـوميين العلمانيين.

أصبحت حماس منظمة الإخوان التي شاركت في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، فأطلقت الهجمات العسكرية ضدّ الإسرائيليين والدولة الإسرائيلية. كما أصبح لهـا شعبية كبيرة بسبب إقامتها للعديد من المؤسسات الاجتماعية التي أسستها لخدمـة حاجات الناس. علاوة عن ذلك، رفضت حماس السلام العربي – الإسرائيلي (*) وبذلك أقصى جهودها لإسقاطه. على أية حال، امتنعت حمـاس عـن مواجهـة السلطة الوطنية الفلسطينيّة. لدى حماس العديد من المكاتب في كافة أنحاء عواصم العالم الإسلامي، في دمشق، وعمّان، وطهران وفي أماكن آخر. راجع أيضاً: أبو مرزوق، موسى؛ عيّاش، يحيى؛ عزام، نافذ؛ إسرائيل؛ جرار، بسام؛ مشعل، خالد؛ الإخوان المسلمون في فلسطين؛ نزال، خالد؛ العنـف؛ ياسـين، أحمـد؛ زهـار، محمود.

حماس في الجزائر. راجع: حركة المجتمع الإسلامي.

حمدان، يوسف. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

حمّود ، ماهر. راجع: تجمع العلماء المسلمين.

الحوار. من وجهة نظر الأصوليين المعتدلين، يجب أن تعدّ الحركة الإسلامية الحديثة نفسها، كزعيمة حركة الإحياء في المجتمعات الإسلامية، لبدء حوار مثمر مع العالم، وعلى كلّ المستويات: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقبـل كـل شيء، الفكرية. إذ أن عالمّية (*) الإسلام (*) تعني أن على المسلمين التعامل مع الآخرين سواء من ناحية الخطابات أو اللغة بالشكل الذي يفهمه الآخرون. فعلـى كل المجتمعات المسلمة والغربية أن تتجاوز تاريخها (*) من النزاع وإراقة الدماء لكي تدفع الأجزاء المتنوّعة من العالم للتقارب. وتشتمل رؤيـة حـسن الترابـي وراشد الغنوشي (*) للحوار، على سبيل المثال، الحرية (*) في مناقشة كلّ قضايا الثقافة، والحضارة (*)، والسياسة، والاقتصاد، والمعلومات، والمجتمع، والفنون، وحتى الألعاب الرياضية. فالحوار بين الغرب (*) والحركـة الإسـلامية حـول

الخطاب السياسي يجب أن يتعامل جوهرياً مع سمتين رئيسيتين: الأولى، المجتمع السياسي الإسلامي وأبعاده السياسية بما في ذاك التمثيل الخاطئ عند العديد مـن الناس، من أن الإسلام يفضي إلى إخماد الحريات والظلام السياسي والاضـطراب السياسي؛ الثانية، النظام السياسي الإسلامي (**) وعلاقته بقضايا تغيير الإنـسان والمجتمع والواقع، والشورى والديموقراطية (**)، والإحياء الإسلامي، والنظـام العالمي الجديد (*). فليس هناك عند الترابي الآن لا نهاية التاريخ ، ولا صراع الحضارات كمصير مقدّر للإنسانية، هذا إذا كانت الإنسانية تريد إنقاذ نفسها مـن تعاستها وكوارثها. راجع أيضاً: فضل ا ، محمد حسين؛ الغنوشي، راشد؛ حركة المجتمع الإسلامي: حماس؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القوى الإسلامية الثورية؛ الغرب.

الحوامدة، علي (١٩٣٢-). هو عضو المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*). ولد الحوامدة في الكرك، وحصل على شهادة فـي الطـبّ مـن جامعة عين شمس في مصر. مارس الطبّ في العديد من المستـشفيات. تـرأس الحوامدة العديد من الجمعيات الخيرية أيضاً. مثّل الإخوان المسلمين في مجلـس البرلمان أثناء فترة (١٩٨٩- ١٩٩٣).

حوى، سعيد. سـعيد حـوى هـو زعـيم ومفكّـر الإخـوان المـسلمين السوريين(*)، يجادل بأن كلّ الموطنين متساوون ومحميون من الاسـتبداد فـي الدولة الإسلامية (*). والفرق بين الفرد والآخر يجب أن لا يتركّز على الجنس أو الاعتقاد. بالنسبة إلى ممارسة السلطة، يجب أن تستند إلى شورى وحريـة (**) الجماعة، وكذلك حرية إقامة الأحزاب الـسياسية (*)، والاتحـادات، وجمعيـات الأقليات والمؤسسات المدنية. إنّ نظام الحزب الواحد فاشل في الدولة الإسـلامية. علاوة على ذلك، يضيف حوى بأنّ حكم القانون يجب أن يكون أعلى سلطة فـي الدولة، لذا، يجب أن يكون الناس قادرين على الوصول إلـى المحـاكم لمعالجـة شكاويهم. والأكثر أهمّيّةً من ذلك، فإن حرية التعبير يجب أن تكـون مـضمونة، سواء على المستوى الشخصي أو العامّ.

وبشكل خاص، يظهر حوى حساسيةً خاصةً تجاه أهمية الدفاع عـن الحقـوق المساوية للأقلّيات السورية مع الأغلبية. ومع أن السلطة النهائية يجب أن تكـون

ضمن حدود التعاليم الإسلامية، يحق للأقلّيات أن يكونـوا أعـضاء المؤسـسات الرسمية والبرلمانات، ولكن التمثيل السياسي يجب أن يكون متكافئـاً. أمـا إدارة شؤونهم الداخلية ومؤسساتهم التربوية ومحاكمهم الدينية فهو حـق الأقلّيـات ولا ينبغي أن يخضع للآخرين. راجع أيضاً: الطلائع المقاتلة؛ الإخوان المسلمون فـي سوريا.

-خ-

خاتمي، محمد (١٩٤٣-) . انتخب هذا الشيخ الإيراني الإصـلاحي ورجـل الدين رئيساً للجمهورية الإسلامية في إيران عام ١٩٩٦، وهزم علي أكبر نـاطق نوري (*)، الذي حصل على مباركة المؤسسة الدينية، بما في ذلك مرشد إيـران الأعلى، آية ا الخامنئي (*). حصل خاتمي على ٦٩٧ بالمئـة مـن اصـوات الناخبين. ويعتبر خاتمي رجلاً معتدلاً ومثقّفاً متحرّراً.

في عام ١٩٨٢، اصبح خاتمي وزيراً للتعليم والتوجيه الديني، وبعد ذلك أسقط من الوزارة في عام ١٩٩٢ بسبب وجهات نظره المتحررة كعالم ديني وسياسـي، فهو قد دعا لنوع من الحرية. أصبح مدير مكتبة طهران فيما بعد. أشرف علـى صحيفة كيهان أيضاً تحت قيادة آية ا الخميني (*). كما طرد من هذا المنـصب تحت ذريعة اجتياح الأفكار المنحطة من الولايات المتحدة وأوروبا لفكـره. ثـم اصبح مستشار الرئيس علي رفسنجاني (*).

حضر خاتمي الحوزات الدينية في قم، رغم ذلك درس الفلسفة الغربية. يـتقن العديد من اللغات، بما في ذلك الألمانية والعربية، وله منـشورات عديـدة فـي الموضوعات الدينية والسياسية والعلمية. هو الرئيس الأول الذي يفتقر إلى أوراق اعتماد ثورية. وعدت خطابات حملته الانتخابية، التـي كتبهـا بنفـسه، بتنـشيط المجتمع المدني والحرية (*) وتحمّل الاختلافات. ينوي خاتمي الـسيطرة علـى العناصر المتطرّفة، خصوصاً الحرس الثوري (*) ودوائر الاستخبارات. اعتبـر أكثر المراقبين العالميين انتخابه حدثاً مهماً جداً فـي التـاريخ الحـديث لإيـران

وثورتها الإسلامية (*). راجع أيضاً: منتظري، حسين علي؛ نوري، علي ناطق؛ رفسنجاني، علي أكبر؛ روحانيون مومبارزيز؛ روحانيات مومبارزيز؛ سروش، عبد الكريم.

خالد، خالد محمد (١٩٢٠ – ١٩٩٧). تخرّج من كلية الشريعة في جامعة الأزهر في عام ١٩٤٧. عمل كمعلّم، ثمّ في مديرية الثقافة في وزارة الثقافة. أصبح خالد مشرفاً فيما بعد في تلك الوزارة. ألّف العشرات من الكتب والمقالات في العديد من الصحف والمجلات. بينما بدأ خالد مصلحاً اجتماعياً عاملاً على قضية العدالة الاجتماعية (*)، اصبح فيما بعد أقرب إلى المعسكر الأصولي وأصبح مهتماً بإقامة الدولة الإسلامية (*) على اساس الشورى (*)، والتي اعتبرها خالد على أنها قوة للتحرير (*).

الخامنئي، علي (١٩٣٩-). أصبح آية ا الخامنئي الرئيس الثالث للجمهورية الإسلامية في إيران في ١٩٨١ وولي الفقيه (*) الثاني والمرشد السياسي والروحي الأعلى بعد موت آية ا الخميني (*) في ١٩٨٩. كطالب وشريك للخميني، عارض الشاه واعتقل في العديد من الأوقات. وعمل بعد الثورة كعضو المجلس الثوري (*) وترأس مجلس الدفاع. كما كان خامنئي أيضاً عضواً مؤسّساً وأميناً عاماً للحزب الجمهوري الإسلامي (*). كما لعب سويّة مع علي أكبر رفسنجاني ومحمد بهشتي (*) دوراً مركزياً في طرد الرّئيس أبو الحسن بني صدر (*) من رئاسة الجمهورية وانهيار سلطة محمد شريعتمداري (*). راجع أيضاً: فضل ا ، محمد حسين؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ خاتمي، محمد؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ مرجع التقليد؛ منتظري، حسين علي؛ الولي الفقيه.

خريسات، إبراهيم (١٩٤١-) . ولد في السلط، الأردن وحصل على درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية من باكستان. أصبح خريسات عميد المجتمع الإسلامي في الزرقاء وعضواً في العديد من الجمعيات الخيرية. وهو عضو اللجنة التنفيذية للإخوان المسلمين (*) وكان عضو مجلس البرلمان في الأردن.

خطّاب، ذيب عبد ا (١٩٤٨ -). ولد في عمّان . درس خطّاب الطب في جامعة القاهرة وبعد ذلك واصل تخصّصه في طب العيون في جامعة لنـدن. عمل كطبيب في مدينة الحسين الطبية. تخيّر خطّاب لمجلس البرلمان فـي عـام ١٩٩٣. وهو عضو الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل الإسلامي (**) فـي الأردن. استقال خطّاب من الجبهة والكتلة الأصولية في البرلمان في عام ١٩٩٦.

الخطيب، عبد الكـريم. هـو الأمـين العـام للحركـة الـشعبية الدسـتورية الديموقراطية(*) وهي تشكل حزباً للأصوليين. حصل على العديد من المناصـب المهمة في الحكومة المغربية، بما في ذلك رئاسة البرلمان. هو طبيـب معـروف جداً. والخطيب شخصية عالمية محترمة، وهو صديق للعديـد مـن الأشـخاص المشهورين، مثل الرئيس السابق لجنـوب إفريقيـا نيلـسون مانـديلا وعباسـي مدني(*)، رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) في الجزائر.

بدأت الحركة في ١٩٦٧ بعد الانشقاق عن الحركة الشعبية. منذ ذلـك الحـين اتبعت وجهات نظر أصولية، ورفضت المشاركة في الانتخابات البرلمانية التـي اعتبرها الخطيب مساوية للتعيين في ١٩٩٧، إلا أن الخطيب وحركته شاركا فـي الانتخابات المغربية لأنه اعتقد أن انتخابات ١٩٩٧ سـتكون أكثـر حريـة مـن سابقاتها. ويقول الخطيب بأنّ مرشّحي حزبه، حوالي ١٤٢، بما في ذلك النـساء الثلاث، ليسوا أصوليين أو إسلاميين لكن مسلمين. فهم ليسوا متطرّفين أو عنيفين ويتقبلون صورة معتدلة عن الإسلام والملكية الدستورية.

يعترف الخطيب بأنّ مرشّحي الحزب الأصولي غير الشرعي، حركة التوحيـد والإصلاح برئاسة محمد يتيم وعبد الإله بنكيران، يترشحون تحت عباءة الحـزب الشعبي الدستوري الديموقراطي. لكنّه يقول بأنّ هؤلاء الناس وآخرين من حركـة التوحيد ينتمون أيضاً إلى حزبه. على أية حال، يرفض الخطيب أيّ علاقـة مـع جماعة العدل والإحسان (*) برئاسة عبد السلام ياسـين، لأن الجماعـة تعتبـر المشاركة في العملية الانتخابية عملاً ضدّ الإسلام، وبدلاً من ذلك، تريد العزلـة. راجع أيضاً: الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية؛ الحركة الشعبية.

الخطيب، محمد. يعتبر الخطيب الرجل القوي وأحـد الحـراس القـدماء للإخوان المسلمين (*) في مصر. حالياً، يترأس قسم الدعوة.

الخلافة. ما زالت الخلافة الإسلامية جزءاً من فكر حسن البنا (*) والحركة الإسلامية عموماً، وقد شكلت عندهم المؤسسة والمرجعية السياسية النهائية التـي يجب أن توجد على الأرض. وكما هو الحال من الناحية التاريخية، ما زال ينظر إلى الخلافة على أنها مرتكز أيّ خطاب سياسي نظري حول الحكومة والـسياسة. وتحقيق الخلافة يمثّل الهدف الأعلى للحركات الإسـلامية وتحقـق عالميّـة (*) الإسلام (*). فهي تشكّل رمز الوحدة والقوّة الإسلامية لأنها تجمع الدين (*) مـع السياسة، ولذا فإن حقل دراستها لا يقتصر على الفقه (*) فقط لكنه يقع أيضاً فـي علم الكلام (*) واصول الدين. فـي التـاريخ (*) الإسـلامي، حـافظ الفقهـاء السياسيون الكبار، مثل الماوردي في الأحكام السلطانية، وابن تيميـة (*) **فـي السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيـة**، والغزالـي فـي الاقتصاد في الاعتقاد، وابن جماعة في **تحرير الأحكام**، وابـن خلـدون فـي **المقدمة**، على وظيفة الخلافة وطبيعتها الدنيوية. ولذا، يجب عليهـا أن تأخـذ بالاعتبار تقلبات التاريخ. كما يجب أن تمثل مؤسسة الخلافة عبر الوقائع الفعليـة لكل عصر. على أية حال، جاء دور البنا لمناقشة الخلافة في الوقت التي ألغاهـا الزعيم التركي مصطفى أتاتورك. هكذا، اعتبر البنا أن رمز الوحدة الإسلامية قد ولى، ولهذا، أصبح لوجود الخلافة عنده وعند أصوليين آخـرين صـلة حميمـة بالمجد والقوّة بالإضافة إلى سيادة الإسلام.

ولأن إعادة الخلافة لابد أن يكون حدثاً تاريخياً، تطلّب إعادتها مهام عظيمـة. فهذا العمل لا يقل عن توحيد المسلمين ثانيةً في دولة عالمية، وقد اعتـرف البنـا بالصعوبات التي تواجه إنجاز تلك المهمّة. فالمسلمون بحاجة إلى برنـامج كلّـي للإصلاح الذي يجب أن يسبق إحياء الخلافة. يجب أن يتضمّن البرنـامج قـضايا مثل تحضير بنية التعاون الاقتصادي والاجتماعي والتربوي الكامـل بـين كـل المسلمين؛ كما يجب تشكيل التحالفات والمؤتمرات بين هؤلاء النـاس؛ وأخيـراً، يجب تأسيس عصبة الأمم الإسلامية المسؤولة عن اختيار الخليفـة. مثـل هـذه القضايا على أية حال ليست أسهل كثيراً من إحياء مؤسسة الخلافة نفسها، ولهـذا لابد من وجود مؤسسة بديلة مؤقتة أكثر قابلية للإنجاز.

فمثل هذه الخطوة لا غنى عنها لإقامة مؤسسة الخلافة، فمفهوم الدولة الإسلامية (*) أصبح مهماً، نظرياً وعملياً، كالخلافة نفسها. دافع البنا وآخرون عن المشروعية (*) الوظيفية للدولة على نمط إمارة الاستعلاء والسلطنة. فقد قال مفكّرو القرون الوسطى الكبار، مثل الماوردي، إبن تيمية، وإبن جماعة، وإبن خلدون، أن شرعية أي حكومة تبقي المسلمين تحت مظلّة موحّدة وتطبّق الشريعة(*). لكن عند إقامة الخلافة تسقط المشروعية الوظيفية للدولة الإسلامية أو تخضع عملياً للخلافة.

يعتقد الإخوان المسلمون (*) بأنّ الخلافة رمز الوحدة الإسلامية وشعار الالتزام بالإسلام. فهي واجب، ولذلك على المسلمين أن يفكّروا بكيفية إنجازها. فالخليفة هو المسؤول الأول عن تطبيق الأوامر العديدة للشريعة. وللدلالة على أهمية مؤسسة الخلافة، يصف البنا الأحداث منذ موت النبي. فمباشرة بعد موت النبي، ناقش المسلمون قضية خلافته السياسية حتى قبل دفنه. أما اليوم، ولأن الخلافة غير موجودة، يطلب البنا من المسلمين التفكير مجدّداً بقضية الحكم السياسي، فهو مرتكز العقد السياسي بين الناس ووسيلة توحيدهم. لهذا يجعل الإخوان المسلمون إحياء الإسلام معتمداً على تأسيس نظام (*) إسلامي للحكم. على اية حال، ليس هنالك ازدهار للإسلام دون إعادة العمل بالقرآن(*) ولغته بالإضافة إلى الوحدة السياسية الشاملة. اليوم، يمكن أن يتّخذ نظام الحكومة السياسي الإسلامي أشكالاً عديدة وتراكيب متعددة، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو العسكري.

يصوّر مفكر أصولي مثل أبي الحسن الندوي (*) هذه الفكرة بشكل واضح جداً، فيقول إن الإنسان هو خليفة ا الذي عليه أن يطور أساساً الأشياء المادية بشكل صحيح. فالإنسان، من وجهة نظر الندوي، عليه توجيه استخلافه إلى الأنشطة العلمية، لا النظرية الفلسفية، لما فيه خير البشرية. أما سيد قطب (*) فيذهب إلى أعمق من ذلك ويجادل بأنّ الإسلام يهدف أيضاً إلى تغييرات منهجية كخطوة أولى نحو التغيّر الجوهري في الحياة. فمنهج (*) الإسلام يستهدف ابتداء تنشئة الأمة (*) من خلال تطوير العقيدة؛ وهكذا، فالإسلام لا يوظف فقط كنظام

اعتقادي لكنه أيضاً طريقة حياة وخطاب تغييـري ضـدّ كـلّ أسـاليب الحيـاة والخطابات البشرية.

تعني الخلافة، كمؤسسة، الهيئة الدينية والسياسية العليا التي بقيت فـي العـالم الإسلامي لحوالي أربعة عشر قرناً، فعملت كرمز للوحدة الإسلامية. راجع أيضاً: حزب التحرير الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جماعة الجهـاد الإسـلامي؛ رضـا، محمد رشيد؛ الشهرستاني،هبة الدين؛ الترابي، حسن؛ الوهابية.

خلخالي، الشيخ صادق. راجع: فدائيو إسلام.

خليفة، أبو العباس. راجع: قوات الدفاع الشعبية.

خليفة، ماجد (١٩٤٨-). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمـل الإسلامي(*). ولد في السلط وحصل على الإجازة في القانون من جامعة دمشق. حصل على شهادة الماجستير والدكتوراه من جامعة القاهرة وأصبح عميـد كليّـة القانون في الجامعة الأردنية خلال (١٩٨٢-١٩٩٣). عيّن خليفة وزيراً للعـدل في ١٩٩١، واختير لمجلس البرلمان لفترة (١٩٨٩- ١٩٩٣).

خليفة، محمد عبد الرحمن (١٩١٩-). كان المرشد العـامّ للإخـوان المسلمين في الأردن (*) أثناء فترة (١٩٥٣ – ١٩٩٤). ولد خليفة في الـسلطة وحصل على دبلوم في الزراعة من طولكرم وإجازة في القانون من معهد القانون في القدس. عمل كمدّع وقاضٍ وأصبح نائب المرشد العامّ للإخـوان المـسلمين. أصبح خليفة عضو البرلمان من عام ١٩٥٦ إلى عام ١٩٦١. منذ عـام ١٩٥٣، عمل كمحام مستقل. راجع أيضاً: المنظمة الدولية للإخوان المـسلمين؛ الإخـوان المسلمون في الأردن.

الخميني، آية ا روح ا الموسـوي (١٩٠٢- ١٩٨٩). كـان زعيم الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*). ولد الخميني في عام ١٩٠٢ في خومين، المركز الديني الشيعي الرفيع المستوى. عائلته كانت متدينة وقتـل أبـوه بـسبب معارضته للشاه رضا عندما كان عمر الخميني بضعة أشهر. علّمه أخوه، ودرس الخميني الفقه في المدارس المعروفة في ذلك الوقت.

عارض الخميني حكم الشاه وانتقده بشكل علني في كتاب له في عـام ١٩٤٤. في البداية، كانت معارضته الرئيسية ترتكز حول الأحـوال الاقتـصادية، وأراد الخميني أن يتمرد الضعفاء ضدّ النظام (*) وانتقد تأثير القوى الأجنبية في إيران. إرهاب الشاه نفّذته السافاك السيئة السمعة بمساعدة وكالة الاستخبارات المركزيـة الأمريكية. علاوة على ذلك، أوجد الخميني عقيدةً ركّزت علـى حاكميـة ا (*)، والجهاد، والوحدة(*)، وتفسير الدين(*) من خلال السياسة والاجتهاد (*) والدولة الإسلامية (*). وهكذا، شجّع الإمام الناس على التمرّد، ومجابهة النظام ابتداء من عام ١٩٦٣. اعتقل الخميني وسجن. فيما بعد، أطلـق سـراحه تحـت ضـغط الاحتجاجات الشعبية والدينية. على أية حال، طالب من أتباعه مقاطعة الانتخابات البرلمانية لتلك السنة. اعتقل ثانيةً ونفي إلى تركيا في عام ١٩٦٤ وفيما بعد إلـى العراق، وأخيراً توجّه إلى فرنسا.

وحتّى عندما كان في المنفى، عبّأ الخميني الجماهير في إيـران مـن خـلال الكتابات والخطابات التي نشرت عبر الشبكة الدينية التي أسّسها واسـتمرت بعـد خروجه من إيران. سجّلت كلّ تعاليماته ضدّ الغرب (*) والنظام علـى أشـرطة وهرّبت إلى إيران. وفي صلاة الجمعة الأسبوعية، كانت خطابات الخميني تسمع من الأشرطة وتوزّع إلى الناس. وكان الخميني مؤثّراً جداً في مناشدته للجماهير. علاوة عن ذلك، دعم الفلاحون الخميني لأنه عاش وتحدث مثلهم. كان الخمينـي ينظر إليه على أنه الإنسان الصادق والأخلاقي الـذي وعـد بمـساعدة الفقـراء والمزارعين. ساعدت هذه خصائص الخميني في التأثير في الجماهير الإيرانيـة. كان في الحقيقة الزعيم الذي حصل على أكبر دعم شعبي. فيما بعد كان له العديد من الأتباع خارج إيران، مثل حزب ا في لبنان (*).

كلّ هذه العوامل ساهمت في انتشار الإحياء الإسلامي الذي تتوّج في الثـورة الجماعية لعامي ١٩٧٨ و ١٩٧٩، والتي أسقطت نظام الـشاه وأسّـست الدولـة الإسلامية في إيران. بعد الثورة، قاد الخميني إيران حتى وفاته في عـام ١٩٨٩. حتى اليوم، ما يزال ينظر اليه على أنه الرجل الذي قاد الثورة الناجحة لتأسـيس الدولة الإسلامية. راجع أيضاً: الردة؛ بهشتي، محمد؛ بني صدر، أبـو الحـسن؛ بازركان، مهدي؛ مجلس الخبراء؛ الدعوة الإسلامية في العراق؛ فـدائيو إسـلام؛

فضل ا ، محمد حسين؛ الفتوى؛ الحكم؛ حزب ا في لبنان؛ الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩؛ منظمة العمل الإسلامية؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الأصـولية الإسلامية؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسـلامية لإيـران؛ المجتمـع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية؛ إسرائيل، اتحاد الجمعيـات والجماعات الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ يوم القدس؛ الجهـاد؛ خـامنئي، علي؛ خاتمي، محمد؛ الخمينية؛ التحرير؛ حركة تحرير إيران؛ مجلس تـشخيص مصلحة النظام؛ مرجع التقليد؛ مجاهدي خلق؛ حزب الشعب الجمهوري الإسلامي؛ مطهري، مرتضى؛ قطب زادة، صادق؛ رفـسنجاني، علـي؛ الثـورة؛ الحـرس الثوري؛ رشدي، سلمان؛ شريعتي، علي؛ شريعتمداري، آية ا محمد؛ الـشقاقي، فتحي؛ النظام؛ الحكومة الدينية؛ عالمّية الإسلام؛ الولي الفقيه.

الخمينية. أثناء عقد ونصف من قيام الجمهورية الإسلامية لإيـران، بقيـت إيران ملتزمة بأهداف نظام (*) آية ا الخميني ومؤسسة الثورة (*) في الـداخل وتصديرها إلى الخارج. الهدف الأول حصل بشكل كبير في مدّة قصيرة نـسبياً. فتم تبني دستور (*) ينص على الشكل البرلماني للحكم تحت توجيه الشريعة (*). أصبح الخميني السلطة القانونية العليا والمرشد الديني والسياسي الأعلـى للدولـة والمجتمع بموجب ولاية الفقيه (*). اصبح تصدير الثورة أو الخمينية حجر زاوية سياسة إيران الخارجية. فتصدير الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*) هو جزء مـن النظرة العالمية الأيديولوجية والتفسيرات الدينية للإمام الخمينـي، وهـي نظـرة دمجت الجذر الديني للقومية الإيرانية مع الاعتقاد بـضرورة نـشر الإسـلام(*) الثوري الإيراني، مما يمهد الطريق لقيام الأصولية الإسـلامية العالميـة (*). إن سياسة إيران الخارجية متجذرة في فهم الإمام الخميني للإسلام.

على أية حال، بعد انتخاب علي أكبر هاشمي رفسنجاني (*) رئيساً في تموز/ يوليو، ١٩٨٩، بدأ بشكل واسع ظهور إجمـاع (*) علـى المبـادئ الأساسـية، والمؤسسات، وتوجهات السياسة الإسلامية. ألهم نجاح الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ النشطاء المسلمين في جميع أنحاء العالم، لذا جعلوها نقطة البداية في جهادهم ضدّ الأنظمة الظالمة. بهذه الطريقة، تصرّفت إيران كمشجع وبادئ للثورة الإسـلامية العالمية، فانفجرت انتفاضات شيعية في المملكة العربيـة الـسعودية والبحـرين

والكويت وباكستان والعراق. كان اتجاه هذه الانتفاضات في تلك البلدان هو تقوية النهوض والتعبئة الإسلامية حسب خط دعوة الخميني.

في المملكة العربية السعودية، استهدفت الاضطرابات العامة وهجمات التفجير في نوفمبر / تشرين الثّاني ١٩٩٥ مقر برنامج التعاون العسكري الأمريكي حيث قتل بضعة أشخاص، بمن في ذلك أمريكيون. الحادثة حدثت حيث تمركز ٥٫٠٠٠ عسكري أمريكي في المملكة العربية السعودية. فوراً أشارت أصابع الاتهام نحـو إيران، والسودان، والعراق.

في البحرين، حدثت أيضاً اضطرابات عامة وعدّة محاولات إنقلابيـة ربطـت مباشرة بإيران. أيضاً، حدثت أعمال إرهابية، مثل الاختطاف الـذي نـسب إلـى الفدائيين الإيرانيين، في الكويت. أثناء السبعينات، أوجد هادي المدرسي شبكةً في البحرين لدعم الخميني الذي كان يعيش في المنفى. ومباشرة بعد عودة الخمينـي إلى إيران، تظاهرت عدّة مئات من البحرينيين الشيعة لمـصلحة ثـورة إيـران واشتبكت مع السلطات في أغسطس/ آب ١٩٧٩. محمد مدرسي، والذي كان قـد طرد في البحرين في عام ١٩٨٠، بث نداءات مذاعة منتظمة من طهران تـدعو للانتفاضة ضدّ السلالة الحاكمة. في عام ١٩٨١، أحبطت الحكومة إنقلاباً واعتقلت عدّة أعضاء من الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين(*)، وهـي حركـة اسـتمدت توجهاتها من مدرسي وتمويلها من إيران. من الجدير ذكـره أن تـأثير الثـورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ هو أكثر ظهوراً في البحرين بسبب أغلبيتها الشيعّية، ولأنـه في زمن حكم الشاه كانت محافظة إيرانية حتى عام ١٩٧١ عندما تخلّـى الـشاه رسمياً عن إدّعاء إيران التاريخي بالسيادة على البحرين.

على أية حال، كان تأثير إيران أقل خطورة في الدول السنية الخليجية الأخرى، خصوصاً أثناء الحرب الإيرانية العراقية التي دامـت حتـى عـام ١٩٨٩. فـي العراق، نجح الرئيس صدام حسين بمنع تأثير الثورة الإيرانية، مـع أنّ الأقليـة السنّية تحكم الأغلبية الشيعّية (٦٠ بالمئة) الموجودة بالدرجة الأولى في الجنوب.

أما التأثير المباشر والأكثر ثباتاً فهو ما زال في لبنان، وهي بلاد فيهـا أقليـة شيعّية قوية. قاد الإمام موسى الصدر (*)، وهو رجل دين من أصـل إيرانـي، قريب محمد باقر الصدر(*)، الشيعة في عملية تعبئة طوال الستّينات والسبعينات

وحتى اختفائه في ليبيا في عام ١٩٧٨. كان موسى الصدر مؤثراً فـي تفـسيره الثوري للرمزيّة الشيعية في لبنان، كتفسير الخميني الثوري (*) للإسلام. أسّـس حركة المحرومين أمل والتي اسـتهدفت الإصـلاحات الـسياسية والاقتـصادية والاجتماعية. علاوة على ذلك، عندما احتلت إسرائيل أجزاء من لبنان عام ١٩٨٢ شهد لبنان تأسيس حزب ا (*). وظهرت ملصقات الخميني على البيوت وفـي الشوارع، كما زيّنت منشورات حزب ا بصورته.

في مصر، وهي بلاد سنية، كان التأثير الإيراني غيـر مباشـر لأن الثـورة عزّزت فرص السياسات الإسلامية دون تدخّل الحكومة الإيرانية. على أية حـال، وبعد الثورة الإيرانية، صعّدت الجماعات الإسلامية الثورية أكثر الأعمال الجهادية العنيفة ضدّ النظام وصلحها مع إسرائيل (*). تتوج كل هذا في اغتيـال الـرّئيس أنور السادات الذي اعتبر خائناً من قبل تلك الحركات.

أما التأثير الإيراني في تونس وليبيا فكان غير مباشر إلا أنه قوّي الاتجاهـات الإسلامية الموجودة قبل الثورة الإيرانية. ومع أنّ الزعيم الليبي معمر القذافي دعم الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ وعارضها الرّئيس التونسي الحبيب بورقيبـة، فقـد اعتبر كلاهما الثورة الإيرانية تهديداً لنظامه. على أية حال، في تـونس، وعلـى سبيل المثال، شجّع المثال الإيراني نشطاء مسلمين لتأكيد مطالبهم، فظهرت حركة الإتجاه الإسلامي (*).

الخوارج. راجع: الدولة الإسلامية.

خياط، عبد العزيز (١٩٢٤ -) ولد الدّكتور خياط في نابلس في الـضفة الغربية. انتسب إلى جامعة الأزهر في القاهرة في عام ١٩٣٩، وأصبح مقرّباً من حسن البنا (*)، زعيم الإخوان المسلمين (*). وزّع خياط سويّة مع آخرين، بمـا في ذلك مصطفى السباعي (*)، الكراريس في مصر ضدّ التدخل الخارجي فـي العراق. اعتقل الآخرون لثلاثة أشهر فجمع أموالاً لمساعدتهم. انضمّ إلى الإخوان المسلمين رسمياً في عام ١٩٤٢ وعمل في قسم الاتصال بالعالم الإسلامي. تـرك خياط القاهرة في ١٩٤٧ في مهمة بناء على تعليمات البنا من أجل تعليم الـشباب في فلسطين والأردن وسوريا. خلال تلك الفترة، أصبح واحداً من ممثلي الإخوان في فلسطين.

بعد عشر سنوات، انشقّ عن الإخوان لأنه لم يتقبل طريقة نشر رسالة الإخوان بعد موت البنا. فيما بعد، انضمّ إلى تقي الدين النبهاني (*)، زعيم حزب التحرير الإسلامي(*) وأصبح واحداً من أعضائه المهمين. سجنته الحكومة الأردنية، لكنه أصبح وزيراً للأوقاف والأماكن المقدّسة عام ١٩٧٣.

- د -

دار الإسلام . راجع: دار الحرب.

دار الحـرب. يعتبـر الأصـوليون المتـشددون أن دار الإسـلام والدولـة الإسلامية(*) تقومان على تلك الأرض حيث يحكم النظام الإسلامي والشريعة(*) بغض النظر سواء كان كلّ أو بعض السكان مسلمين. لكن تلك الأرض التي لـم تحكم من قبل الإسلام (*) فهي دار الحرب بغض النظـر عـن معتقـدات (*) الناس. المهم هنا أنّ المجتمع الإسلامي هو مسلم لا لأنه متكوّن من المسلمين لكن بالأحرى بسبب حكم الشريعة الإسلامية له. هكذا، فإن حكم الشريعة الإسلامية في المجتمع سواء كان متكوّناً من أغلبية من غير المسلمين أو المسلمين يحول ذلـك المجتمع إلى مجتمع مسلم. إنّ قيام الدولة الإسلامية لا يتعلق بأراض معيّنـة ولا بأجناس معيّنة، فالمجتمع الإسلامي يمكن أن يؤسّس في أي مكـان. مـن ناحيـة أخرى، إن تلك المجتمعات التي تدّعي أنها مسلمة ليست كذلك إذا لم تؤيّد الشريعة الإسلامية. هذا يعني عملياً بأنّ أكثر المجتمعات الآن ليست إسلامية، وهكذا، يجب أن تغيّر. علاوة عن ذلك، تشمل دار الحرب أيّ دولة تحارب التوجهات الدينيـة للمسلمين. راجع أيضاً: حزب ا .

دار السلام. راجع: السلام؛ عالمّية الإسلام ؛ النظام العالمي.

داودية، عبد خاف (١٩٢٢-). كان زعيماً وعضو الإخوان المسلمين في الأردن (*). ولد في الطفيلة، وعمل في وزارة التربية. أصبح محافظاً للعديد من المناطق. في عام ١٩٨٤، أصبح وزيراً للأوقاف والأماكن المقدّسة.

دخيل، عبد الصاحب (- ١٩٧٠). كان دخيل عضواً مؤسّـساً لحـزب الدعوة الإسلامية (*) في العراق. مات في السجن في عام ١٩٧٠ بسبب التعذيب. رفض دخيل تزويد السلطة بايّ معلومات حول الحزب وزعمائه.

درويش، عبد ا نمر. راجع: الجهاد الإسلامي فـي الـضفة الغربيـة وقطاع غزة.

الدستور. يعتبر معظم المفكّرين والنشطاء الأصوليين أن الدستور الشرعي هو القرآن(*) أو الخلاصات المستندة إلى القرآن لأنهم يؤمنون أن التشريع (*) مسألة إلهية. بينما يتقبل الأصوليون المعتدلون، مثل حسن البنا وراشد الغنوشـي (**)، الحكم الدستوري الحديث، إلا أنهم يطالبون بتأسيسه علـى النـصوص القرآنيـة والمشروعية عموماً. أما الأصوليون المتشددون مثل سّيد قطـب وعمـر عبـد الرحمن (**) فينكرون أيّ مشروعية قائمة على التـشريع الإنـساني. ويعتبـر الراديكاليون التشريع الإنساني اغتصاباً لألوهية ا . إنّ الدستور الوحيد المقبـول عندهم هو القرآن. راجع أيضاً: عبد الرحمن، عمر؛ الردة؛ الحكـم الدسـتوري؛ مجالس صيانة الدستور؛ الديموقراطية؛ حزب الحق؛ جبهة حزب العمل الإسلامي؛ حزب التحرير الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الدولة الإسلامية؛ الخمينية؛ مجالس الشورى؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ حزب النظام الوطني؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ الحركة الشعبية؛ قطب، سّيد؛ الدين.

الدعوة. دعوة العالم إلى الحقيقة هي جزء من عالميّـة (*) الإسـلام (*). وهي تستلزم عند الأصوليين مثل أبي الحسن الندوي، وحسن البنا، وسيد قطب(*) وعبد الجواد ياسين، نقل القيادة العالمية من الغرب (*)، الذي أساء استعمال الثقة، إلى المسلمين، الذين عليهم النضال من أجل إحداث ذلك النقل. ويجب أن يوجـه النضال أولاً إلى الفرد، فالعائلة، فالمجتمع ثم الدولة وبعد ذلك العالم. فإذا ما فعل المسلمون ذلك، يجادل الأصوليون، فسيشكّلون إذاً القوّة الحقيقية الوحيـدة التـي يمكن أن تأخذ القيادة من الغرب، والتي يمكن أن تحطّم نظام (*) الجاهلية، والتي يمكن أن تزيل الاضطهاد السياسي. على سبيل المثال، يدافع البنا عن هذه الفكـرة من النقد المحتمل من استحالة تطبيق هذه العملية بالقول بأنه علـى المـسلمين أن

يبدأوا مجدداً، كما فعل النبي: فالنبي ما امتلك شيئاً سوى الحقيقة والإرادة مما أدّى إلى هزيمة العديد من الإمبراطوريات. راجع أيضاً: الأفغـاني، جمـال الـدين؛ الأصالة؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب ا ؛ الثورة الإسـلامية فـي إيـران ؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسـلامية؛ جمعيـة الـشبيبة الإسـلامية؛ الجماعـة الإسلامية؛ الجهاد؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غـزة؛ الخمينيـة؛ حزب النظام الوطني؛ الماضي؛ السلام، القرآن؛ رضا، محمد رشـيد؛ الـسلفية؛ القوات السلفية، الشورى؛ توحيد؛ عالمّية الإسلام ؛ الوهابية.

الدعوة الإسلامية في العراق. شكّل حزب الدعوة الإسلامية في عـام ١٩٦٨ بقيادة بعض الزعماء الدينيين الشيعة الوثيقي الصلة بعلماء إيران. اسـتلهم الحزب فكره من آية ا محمد باقر الصدر(*)، الذي دعا إلى العودة إلى المبادئ الإسلامية في العدالة الـسياسية والاجتماعيـة (*). فـي عـام ١٩٧٩، وأثنـاء الاضطرابات في النجف وكربلاء، كشفت الحكومة عن حزب الدعوة، الذي كرّس نفسه لإسقاط النظام عبر تلقيه الدعم من إيران. أما اليوم فالحزب ممنـوع مـن ممارسة أي نشاط، واعتقل محمد باقر الصدر وأخته ونفّذ فيهما حكم الإعدام فـي عام ١٩٨٠، فتحول الحزب إلى منظمة سرية. أصدر آية ا الخميني (*) فتـوى شرعية رداً على إعدام الصدر اتهم فيها النظام العراقي بالكفر (*) ودعا الجـيش العراقي لإسقاطه. يبدو وكأن هناك صلة بين حزب الدعوة وحزب ا (*) فـي لبنان، فمحمد حسين فضل ا (*)، المعروف سابقاً بأنه الزعيم الروحـي لحـزب ا ، كان عضو حزب الدعوة أثناء دراسته في العراق. ادعى الحـزب مـسؤولية محاولة اغتيال ابن صدام حسين، عدي، الذي جرح بشدّة في يناير/ كانون الثّـاني ١٩٩٦. راجع أيضاً: دخيل، عبد الصاحب؛ حزب ا ؛ الجبهة الإسلامية لتحريـر البحرين؛ الصدر، محمد باقر.

الدعوة في الأردن. راجع: الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية.

الدعوة في الكويت والمملكة العربية الـسعودية. هـي حركـة سياسية شيعّية سرية كانت ناشطة في الكويت والمحافظة الشرقية للمملكة العربية السعودية في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات. دعت إلى إسقاط النظام القـائم

في الدولتين والى تأسيس الجمهوريات الإسلامية على غرار الجمهورية الإسلامية في إيران. ربطت الحركة بإيران على أثر ثورة ١٩٧٨- ١٩٧٩. وبينما تم تقييد عملياته السرية بشدّة من قبل أجهزة أمن البلدين في أوائل الثمانينات، إلا أن هناك إشارات تدل على الأقل على استمرار بعض الدعم الشعبي، خصوصاً في المملكة العربية السعودية في عام ١٩٩٢.

الدعود أحمد. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

الدولة. راجع: خلافة؛ الحكم؛ الحكومة؛ الدولة الإسلامية.

الدولة الإسلامية. في مرحلة ما قبل الأزمنة الحديثة، وبخاصة في القرنين السادس والسابع للهجرة عندما دخلت الخلافة (*) في مرحلة الضعف والتحدي، بدأ التفكير جدياً في إقامة الدولة الإسلامية كأساس النظام الإسلامي مع الإبقاء على الخلافة كرمز للوحدة. وفي مرحلة لاحقة، ومع تزايد الأزمات السياسية والأخلاقية والاقتصادية، ودون الحاجة للتذكير باحتلال القوى الأجنبية للأراضي الإسلامية، شهدت المجتمعات الإسلامية الكثير من الحركات الإحيائية والتي تذبذبت بين تبني الثورة المتشددة (*) وبين الإصلاح المحافظ.

إن تشابك العقيدة الدينية والدولة وعدم الفصل بينهما كانت فكرة راسخة حتى مع الخوارج في القرن السابع. كان الخوارج من أوائل الجماعات التي فرضت مبدأ الحاكمية (*)، والحكم السياسي الإسلامي، والسلطة النهائية للقرآن (*) الذي يعتبر المرجع الوحيد الذي له سلطة الإلزام على المسلمين. علاوة عن ذلك، أنكر الخوارج مشروعية (*) التحكيم الإنساني، ما لم يكن مدعوماً بالنص (*). وما كان الخوارج مستعدّين للإذعان لقرار الجماعة وبدلاً من ذلك، عزلوا أنفسهم عن الاتجاه العام ودعوا إلى قتال أولئك الذين لم يلتزموا بالقرار النصّي للقرآن. كما أعطى الخوارج أنفسهم، علاوة عن ذلك، الحق في الحكم على اعتقادات وسلوك الآخرين وأعطوا كلّ سمات الوجود الإنساني معنى دينياً. والأكثر أهمّية من هذا، أنهم كانوا لا يتسمون بالمرونة سواء فيما يتعلق بالمبادئ أو السلوك. إلا أن غالبية الجماعة قاتلتهم كمرتدّين لأنهم لم يقبلوا تحكيم الجماعة.

وفي العصور الحديثة، دعت الوهابية(*)، والتي تتبع فكر أحد مفكرّي القرون الوسطى ابن تيمية (*)، إلى تنقية الإسلام بالعودة إلى أصـول الـدين (*)، أي: القرآن والسنة النبوية. وهي تتبع خطاً فكرياً صارماً في محاولاتها لإعـادة بنـاء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية على أساس التوحيد (*) ومـذهب الـسلف الصالح. والمهم فيما قام به السلف هو كرههم للاشتغال فـي الجـدال الفلـسفي والفكري وتمسّكهم بالنصوص (*) الأساسية دون أيّ محاولـة رئيـسية لإعـادة التفسير (*) وتجدّيد مبادئ الإسلام (*).

من الحركات المهمة الأخرى في العصور الحديثة الـسنوسية والمهديـة(**) التي بدأت أساساً كحركات صوفية، إلا أنها تحولت فيما بعد إلى حركات سياسـية كافحت ضدّ التدخّل الغربي في ليبيا والسودان على التوالي وطالبت بإقامة الدولة الإسلامية. نظرت الحركتان إلى دورهما كحركتي تطهير تستهدفان إعادة الإسلام الأصيل مما تطلّب انغماسهما في السياسة. فرفعت هاتان الحركتان، كالوهابيـة، أصولاً مماثلة ونظر إليها على أنها الطريق إلى إنقاذ الجماعة الإسلامية.

إن الإخوان المسلمين (*) في مصر، كما هو حال الجماعة الإسـلامية لأبـي الأعلى المودودي (*) في باكستان، ركّزت بشكل أكبر علـى الـسمة الـسياسية للإسلام من أجل الوصول إلى إحياء جديد للمسلمين. دعت حركة الإخـوان إلـى الحاجة الماسة لتأسيس دولة إسلامية كخطوة أولى في عملية تطبيق الشريعة (*). بينما ركّزت الإخوان على عملية إعادة التفسير الفكري بالعودة إلى الأصول (*)، وركزت بشكل انتقائي على مفاهيم سياسية غربية رئيسية مثل الحكم الدسـتوري والديموقرطية والتي اعتبرت أدوات ضرورية لتأهيل المفهوم الإسلامي للدولـة. على أية حال، إلا أن الحالة العدائية جداً بين الإخوان والحكومة المصرية قـادت بعض الإخوان للانشقاق بزعامة سّيد قطب (*). واصل قطـب دعوتـه لإقامـة الدولة الإسلامية بينما رفض أيّ تعامل وانفتاح ثقافي علـى الغـرب(*) وعلـى الآخرين. وقد جعل قطب وجود الدولة الإسلامية جـزءاً أساسـياً مـن العقيـدة. وأصبحت الدولة الإسلامية، في الحقيقة، عند قطب وأتباعـه خـضوع الجماعـة (*) على أساس الشريعة. كما أصبحت تمثل الاستمرارية الـسياسية والفقهيـة

للشريعة التي يجب أن تكون قاعدة لكل الأحكام السياسية والدستورية. يزيل غياب مثل هذه القاعدة أيّ مشروعية قد تتمتّع بها الدولة وتدخلها إلى الجاهلية (*).

يحدّد آية ا الخميني (*) أكثر مفهوم الدولة الإسلامية. ومع أنّ الشريعة هي أساس الحكومة الإسلامية، إلا أن ولاية الفقيه هي التي تخرجها إلى حيز الوجود. وفي كل العالم الإسلامي اليوم، أن مطالب الحركات الأصـولية الرئيـسية فـي الجزائر. وتونس، والأردن، ومصر ما زالت إلى حدٍ كبير تتبع خطـاب حـسن البنا(*) حول الدولة الإسلامية، والحكم الدستوري، وسياسة تعدد الأحزاب، أمـا الحركات السنّية المتشددة فما زالت أيضاً إلى حدٍ كبير تتبع خطاب سـيد قطـب، وأما الحركات الشيعية السياسية فتتبع خطاب الخميني. فرأي الإمام الخميني مـن الدولة الإسلامية هو أقرب إلى الحكومة الدينية (*) الثيوقراطية.

ومن شروط فهم المطلب الأصولي لإقامة الدولة الإسلامية هو القيام بدراسـة معمّقة ضرورية لمفهوم البنا حول الدولة الإسلامية، والتي هي الفكرة التنظيميـة الرئيسية والقوة الدافعة وراء حركة الإخوان المسلمين في كافـة أنحـاء الـوطن العربي وكذلك الحركات الأخرى. اعتقد البنا والإخوان بأنّ الـسياسات الفاسـدة نتجت عن الممارسات غير الأخلاقية للسلطة وكذلك من إسـاءة حـل الأزمـات التربوية والاقتصادية والإجتماعية المتعددة. فليس المطلوب فقط مجـرّد تغييـر الحكومة بل إحياء الروح الأخلاقية للجماعة. فالدولة ليست فقط الهيئة التي تـنظّم شؤون الناس بل تتجاوز مثل هذا الوصف لكي تشترك أخلاقياً في حماية العقيـدة وفي سيادة الدين من أجل العمل على التجديد الإنـساني وتغييـر أسـلوب حيـاة الإنسانية بموجب روح الدين. وعلى الرغم من أن وظيفة الدولة محدودة، عليهـا مساعدة الناس في العيش حياة مستقيمة. عليها، على سبيل المثال، إعادة توجيـه منهج التعليم نحو ا . إن وجهة نظر الحياة المقبولة من الناس تصبح هي أرضية إقامة الدولة المطلوبة. إنّ الممارسة الشرعية للسلطة وكذلك سـحب المـشروعية يعتمدان على الشروط نفسها؛ وبعد قيام الدولة الإسلامية، لا تستطيع الدولة إبطال العقد الأصلي بين الناس والحاكم.

علاوة على ذلك، إن وظيفة الدولة هي شأن عالمي، خـصوصاً أن التقييـدات الجغرافية، من وجهة نظر البنا، ليست قابلة للزوال مع الدعوة الإسلامية وبالتالي

على الدولة التي تحقق عالمية الدعوة. لذا، فحالة الإنسانية هي جزء من الدعوة الإسلامية مما يجعل دور الدولة الاسلامية أخلاقياً حتى على المستوى الدولي. وعليه، إن عالمّية الدعوة تجعل من وجود خلافة عالمية ضرورة على المستوى الدولي، على أساس أن الخلافة هي المؤسسة التي تتجاوز المكان والحدود وما شابه. على أية حال، وفي الوقت الحاضر، ينظر البنا إلى الكيان الإسلامي الجغرافي، أي الدولة، على أنها أكثر محوريةً من ناحية إقامة النظام الإسلامي(*). من الناحية العملية، وعند الأصوليين، إن احتمال إنجاز الدولة الإسلامية هو أكبر من إعادة قيام الخلافة الإسلامية.

إن الأصوليين يرون أن الدولة الإسلامية هي بداية ضرورية لإقامة المجتمع الإسلامي الفاضل. فبدون وجود الدولة سيكون من الصعب جداً أن ينظم المجتمع نفسه طوعاً على قاعدة إسلامية. ان طبيعة المبادئ الإسلامية الضرورية ذاتها تتطلّب مؤسسة منظمة من الدرجة الأولى. إذ أن الدولة هي المؤسسة التصحيحية التنفيذية الوحيدة بالإضافة إلى المؤسسة القضائية الحديثة لتنمية الشريعة. علاوة عن ذلك، لا يمكن أن تكون الدولة الإسلامية مقسمة مفهومياً وعملياً، فتعمل مرةً كمؤسسة علمانية، ومرة أخرى، كمؤسسة دينية. فالدولة، بمتابعتها لمطالب قيام المجتمع المستقيم، لا تنتج دعوى متعارضة لكنها تصبح القوّة الإجتماعية الشعبية المسؤولة والموجهة قائمة على تنفيذ فقط القانون وحماية النظام. فمن خلال مثل هذا الدور فقط تتمتع الدولة بالشرط الضروري لشرعية عملها.

يعود حسن البنا إلى الدولة التي أسسها النبي لكي يشتقّ منها أفضل نموذج للدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي. السبب وراء هذا ليس متعلقاً بالأفراد بحد ذاتهم أو سياقاتهم الاجتماعية والسياسية، لكن بالأحرى في مرجعية مسألة السلوك والفلسفة(*). إن البنية الرئيسية لتلك الدولة كانت الوحدة التي أصبحت العمود الفقري للنظام القرآني الاجتماعي الذي يفضي إلى الظواهر والأبعاد الأصيلة. لقد أنجز الخطاب القرآني ولغته وحدة اجتماعية، كما أدّت التوجهات الأيديولوجية الموحّدة للخلفاء إلى الوحدة السياسية، حتى في ذلك الوقت عندما فقدت الدولة مركزية الحكم، فتبلورت السلطة في الحكّام المحليّين وقادة الجيش وجباة

الضريبة. لكن الهيكل العامّ للدولة بني على بناء تحتي صلب، أي: على المبـادئ والعقيدة، والتي تتجاوز فهمنا اليوم للحكم والسياسة.

وعند الأصوليين، تشكّل الإشارات القرآنية شرعية الدولة الإسـلامية، والتـي تستند بشكل كبير إلى وظيفتها: السمو السياسي والروحي والدفاع عـن الجماعـة وحمايتها. من منطلق فكري، إن شرعية الدولة مبنية على إعادة تفـسير مفهـوم ربوبية ا ونتيجتها السياسية أو حاكمية (*) ا /. إن ربوبية ا العالمية تجعـل من النصّ القرآني نصاً ملزماً في الأمور السياسية والفلسفية. من الناحية النظرية، لابد أن ترتبط كلّ مفاهيم المتعلقـة بالدولـة الإسـلامية بالمـسلّمات والمبـادئ الأيديولوجية المماثلة. تتضمّن هذه المفاهيم ضرورة تأسيس الدولة الإسلامية على الشريعة التي تعمل كالمصدر الرئيسي للإطار الدستوري؛ وتكامل ما هو ديني مع ما هو سياسي؛ والمعارضة النظرية لاشتقاق المبادئ الإسـلامية مـن الفلـسفات والأنظمة غير الإسلامية؛ والنظر إلى التسويات الدينية والأيديولوجية على أنهـا تنازلات دينية؛ واحتواء الإسلام على المبادئ الأبديّة التي يمكن أن تتعامـل مـع الأزمات الفلسفية والسياسية الاقتصادية والاجتماعية الحديثة.

ويرى الأصوليون أن تاريخ (*) الإسلام يظهر بالأمثلة كيـف أن المـسلمين أتبعوا السياسة بالدين؛ على سبيل المثال، كلّ التوسّعات الـسياسية قامـت باسـم الإسلام. فبقدر ما كان المسلمون يعملون للإسلام، كانوا منتصرين، لكـن عنـدما فصلوا السياسة عن الدين الصحيح، وفقدت توسّعاتهم الحماس الديني، أصبحوا هم الخاسرين، ولذلك، فقد الإسلام الدور الذي لعبه في كافة أنحاء التـاريخ. بكلمـة أخرى، فمن خلال الإحياء الصحيح للروح الإسـلامية فقـط يمكـن أن يـستعيد المسلمون المعاصرون كلاً من السلطة السياسية والاعتراف الـدولي بهـم. إذ ان الإسلام لا يطلب من أتباعه فقط التمسّك بطقوسه لكن أيضاً، والأكثر أهميّـةً، أن يكون الإسلام فاعلاً في حياة المسلمين. وهذا يتطلّب أيضاً، مـن الدولـة لـيس التمسك الشكلي برموز الإسلام فقط بل التدخّل النشيط لمـصلحته، ممـا يـشكّل المصدر الرئيسي لشرعية الحكومة. وهذا يمكن الحكومة أو الدولة مـن تجديـد مبادئ الشريعة طبقاً للحاجات المتغيرة ومطالب المجتمع. على أية حال، يجب أن لا تهمل الحكومة المبادئ التوجيهية العامة للشريعة.

إن القضايا التي تتعلّق بمثل هذه المبادئ كالوحدة العالمية للجماعة الإسلامية لا يمكن أن تستبدل بالروابط الضيّقة كالوطنية والقومية، مع أنّ الإثنتـين يمكـن أن تستعملا لتقوية المبادئ العالمية للإسلام. إن مثل هذا الاستبدال يحـرّف الـروح الصحيحة للخطاب القرآني الذي يستهدف أساساً الوحدة، لا الإنشقاق. ويعتبر البنا أن رفض هيمنة الألوهية (*) على هذه الحياة، والإنكـار الـذي يـصاحبه هـذا الرفض للوحدة العالمية، يقود ببساطة إلى الكفر (*). لذا، يعتقد معظم الأصوليين بأنّ أحد الوظائف الضرورية للدولة الإسلامية لا تكمن في إنتاج العقائد والفلسفات التي تعرقل وحدة الإنسانية والمسلمين بشكل خاص. في الحقيقـة، العكـس هـو الصحيح، إذ يجب أن تحارب الدولة أيّ مسعى سياسي وفلسفي لتـضيق مجـال تطبيق الإسلام عبر رفض فرض الأنظمة الإنسانية على النظـام الإلهـي. وإذا خضعت الدولة الإسلامية لمثل هذا الفعل، فإنها بهذا تقوّي الجاهلية (*) وتـساهم في انشقاق الإنسانية، ورفض مسلّمات الشريعة. على أية حال، يرى أبو الحـسن الندوي (*)، وسّيد قطب وأبو الأعلى المودودي أن إقامة دولة إسـلامية واجـب ديني.

ويوضّح المودودي الاختلاف بين الدولة الإسلامية والدولة غيـر الإسـلامية بالتالي. أولاً، الدولة الإسلامية ليست فقط مجرد إدارة لكنها تهدف إلى التوصـل إلى إنجاز مثالي عالي، بما في ذلك النقاوة والخير والنجاح والازدهار. كمـا أن العدالة النزيهة (*)، والحقيقة الموضوعية والأمانة هي قواعد السياسة، سواء بين الدول أو الأفراد. فالسلطة هي أمانة من ا يجـب اسـتعمالها لتحقيـق العدالـة والاخلاق (*) والالتزام بها.

إن مبدأ الدولة الإسلامية، والذي قدّمه العديد من العلماء، يقدم بـشكل محـافظ جداً كما هو حال المملكة العربية السعودية، ويقدم بشكل ثوري كمـا هـو حـال الثورة في الجمهورية الإسلامية في إيران كما نظر لها آية ا الخمينـي أو تلـك التي اسس لها نظرياً سيد قطب، وحسن البنا وحسن الترابي (*). راجع أيـضاً: عبد الرحمن، عمر؛ الأفغاني، جمال الدين؛ الجماعة الإسلامية المسلحة؛ الأصالة؛ الخلافة؛ الحضارة؛ دار الحرب، النظرية الاقتصادية؛ فضل ا ، محمـد حـسين؛ ا ؛ الحركة الإسلامية في لبنان؛ حركة أمل الإسلامية؛ حركة النهضة الإسـلامية

في تونس؛ حوي، سعيد؛ حزب التحرير الإسلامي؛ حزب ا ؛ الإجماع؛ الجبهـة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الأصولية الإسلامية؛ الجهاد الإسلامي فـي المملكـة العربية السعودية؛ الحزب الجمهوري الإسـلامي؛ الجبهـة الإسـلامية للإنقـاذ؛ الأسلمة؛ جاب ا ، عبد ا ؛ الجماعة الإسلامية في لبنان؛ جماعة الفنية العسكرية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الفقه؛ العدالة؛ خالد، خالد محمد؛ الخميني، آية ا ؛ مرجـع التقليـد؛ حـزب الـسلامة الوطني؛ الحداثة؛ مجاهدي خلق؛ جمعية الشبية الإسلامية؛ الإخـوان المـسلمون، إيديولوجيا؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ نصر ا ، السيد حسن؛ قطب، سّـيد؛ الراديكالية؛ الثورة؛ رضا، محمد رشيد؛ سرية، صالح؛ الترابي، حـسن؛ اتحـاد القوى الشعبية؛ اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية؛ اتحاد القـوى الإسـلامية الثورية؛ الوهابية؛ النظام العالمي؛ الزمر، عبود.

الديموقراطية. بعض الأصوليين مثل راشد الغنوشي (*)، زعـيم حركـة النهضة الإسلامية (*) في تونس، والدّكتور حسن الترابـي(*) فـي الـسودان، والشيخ محمد حسين فضل ا (*)، الزعيم الروحي السابق لحـزب ا (*) فـي لبنان، أو حتى حسن البنا(*)، مؤسس الإخوان المسلمين (*) في مصر، يدافعون عن تبني الديموقراطية. لكن الديموقراطية عنـدهم لا تتـضمّن مفهـوم الـسيادة النهائية، بل تعني السيادة الإنسانية وممارسة الـسلطة. وتعنـي علـى الأخـص الانتخابات، فلا تعود السلطة النهائية في الشؤون الـسياسية إلـى النـاس. ففـي الإسلام(*)، تناط السيادة النهائية فقط با (*)؛ أما سيادة الإنسان فتتعلّق بممارسة السلطة ضمن حدود الشريعة الإسلامية والشورى (**).

يرى الأصوليون المعتدلون أنّ الديموقراطية المحرّرة الشعبية، المؤسسة علـى الشريعة الإسلامية، هي جسر تفاهم سياسي بين الشرق والغرب (*). فـالتطرف والاستبداد ليسا صنيعة ثقافية إسلامية بأي بشكل، إذ انهما موجودان في الغـرب والشرق، لكنهما اليوم أكثر بروزاً في الوطن العربي. يتبنّى الاتجـاه الأصـولي المعتدل تفسيراً (*) إسلامياً للديموقراطية الليبرالية مقابل الديموقراطية الـشعبية للأصوليّة (*) المتشددة والقومية الاستبدادية في الوطن العربي. تعلن الأصـوليّة المتشددة دستورية الإسلام، حتى في غير الدول الإسلامية، التي لا تتطلّب في حد

ذاتها أي موافقة شعبية مسّبقة وتستبعد إمكانية قيام الحوار والتعاون مع الأنظمـة العربية أو الغرب. تبدو الأصوليّة المعتدلة أكثر استعداداً لكـي تقـوم بـالحوار والتفاوض، سواء في التشكيلات الحزبية أو في النقاشات العامّة حـول الـسياسة، والعقيدة، والدين (**) ضمن سياق المجتمع المدني.

يجادل العديد من مفكري الأصولية مثل الترابي والغنوشـي بـأنّ الإسـلام لا يعارض الديموقراطية. بالعكس، يوضّح الترابي بأنه إذا نظرنـا إلـى الـشورى والديموقراطية من خارج شروطهم التاريخية، فيمكن استعمالهما بـشكل مـرادف للإشارة إلى الفكرة نفسها. وبينما تعود السيادة النهائية في الإسلام إلى ا ، إلا أن السيادة العملية والسياسية، على أية حال، هي حق النـاس. فالـشورى لا تنفـي حرية(*) الجماعة في اختيار المنهج الملائم ومجموعة القواعد المنظمـة للحيـاة الاجتماعية أو حتى المجالس التمثيلية. لكن الترابي يحذّر من مغبّة خرق أيّ مبدأ أساسي إسلامي منصوص عليه في القرآن(*).

السبب الآخر لتقبل العديد من الأصوليين لدمقرطة الشورى يتعلّق بقدرتهم على التمييز بين حاكمية ا (*) وبين الحكم الإنساني: الأول لا يمكن أن يمثّل بـشكل صحيح؛ ولذلك لايمكن لأي فرد أو جماعة أو مؤسسة الادعاءي بـشكل صـحيح بتمثيل أي حق إلهي في الحكم. على أية حال، ترتبط المشروعية (*) في تمثيـل الحكم الإنساني في التمسك وتنفيذ الأوامر القرآنية وعلى وضع الشروط الصحيحة لتنفيذ الشورى. هذا المبدأ النظري، أي إنجاز الدسـتور الإسـلامي (*)، يحـدد للأمة(*) بشكل عام نوع النظام (*) الذي يجب اتباعه؛ أما المبدأ العملي المحـدد لإنجاز شروط الشورى، فيجعل من الأمة السلطة الوحيدة للحكـم. فعنـد معظـم الأصوليين يتحوّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مفهوم أخلاقي لصياغة الحقوق العامّة والسياسية والقانونية لمراقبة الحكم السياسي. إنّ الحـاكم مـسؤول ليس فقط أمام ا لكن أمام الأمة أيضاً. فالاعتقاد بأنّ ممارسة الـسلطة تتطلـب الموافقة المستمرة للأمة، يحول الحكم السياسي مجدداً إلى لا شيء أكثر من عقـد بين المحكوم والحاكم، وبالتالي يدخل في السياسات الإسلامية الديموقراطية. راجع أيضاً: الأفغاني، جمال الدين؛ الأصالة؛ الحوار؛ المـساواة؛ الحكـم؛ الإجمـاع؛

الأصولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأحـزاب؛ الشورى؛ الشمولية؛ الترابي، حسن ؛ الغرب.

الدين. يقدّم أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيد قطـب (**) وآخـرون الدين كبديل عن الفلسفة (*) لأن منهجه (*) ونظامه (*) منسجم مع الكون. بهذا التقديم، تقسم الأصوليّة (*)، خصوصاً الاتجاه المتشدد، كلّ الطرق وأنظمة الحياة والعمل إلى قسمين: الإلهي والإنساني. فالإلهي هومشتقّ من أصل مقدس، وأولئك الأفراد والمؤسسات التي تنظّم حياتهم وأعمالهم وفقاً لذلك هم أتباع ا أو حـزب ا (*). لكن الإنساني هو مشتقّ من الأنظمة الإنسانية، وأتباعهم هم أتباع الناس، لا ا . أو ببساطة، هم يشكّلون حزب الشيطان (*).

إذاً الدين بهذا المعنى هو منهج الاعتقاد الذي يتـضمّن نظامـاً للميتافيزيقيـا، والسياسة، والمجتمع، والمبادئ الأخلاقية(*). يعتقد حـسن البنـا بـأنّ ا زوّد الإسلام (*) بكلّ القواعد الضرورية لحياة الأمة بالإضافة إلى نهضتها وسعادتها. وبينما للإيديولوجيات العالمية، خصوصاً الاشـتراكية والرأسـمالية (*)، بعـض المنافع إلا أن لها العديد من التأثيرات الضارّة، أما الإسلام فقد جاب ما هو مفيـد وتجنّب ما هو ضارّ في الاشتراكية والرأسمالية. لذا، فإن تقليد الأمـم أخـرى أو تبنّي العقائد أخرى لا يمكن أن يوقد عصر النهضة في الشرق.

فلكلّ أمة (*)، طبقاً للبنا، دستور، وأسـاس الدسـتور الإسـلامي (*) هـو القرآن(*). كما أن لكلّ أمة قانوناً، ولا بد أن تكون القوانين الإسلامية مشتقة من الشريعة (*) وبموجب مبادئه الأساسية وعالمّيته (*). ويجب أن تشمل الأسـلمة عند البنا كلّ مظاهر الحياة، الاجتماعية، والمعنويـة، والأخلاقيـة، والتربويـة، والسياسية، والاقتصادية.

في الحقيقة، يعتبر الأصوليون، بقيادة أبي الأعلى المـودودي وسـيد قطـب بالإضافة إلى حسن البنا، بأن الدين هو نظام الحيـاة المـشتمل علـى المفـاهيم والمبادئ، والتصرفات العامة والسلوك الفردي والاجتماعي والسياسي. ولأن دين الجماعة ليس مجرّد ألفاظ الإيمان بل طريقة التصرف، يـصبح التـصرّف هـو مقياس الإيمان والإسلام. فالإيمان الصحيح يجب أن يتضمّن كـلاً مـن عـالمي

الضمير والحياة العامّة. إن الإيمان ببساطة هو قوة التحفيز: فالإسلام ليس نظريةً تتعامل مع المسلّمات الإنسانية، بل هو، وأكثر أهميّةً، طريقة التعامل مع الحقائق.

يستبدل الأصوليون الفلسفة بالدين، وبينما قرر الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى بأنّ المدينة الصالحة تقوم على المعرفة (*)، وأن السعادة تعتمـد علـى الميتافيزيقيا الصحيحة المبررة عن طريق العقل (*)، ينظر قطب، علـى سـبيل المثال، إلى الدولة الصالحة، والمعرفة الصحيحة، والسعادة على أنها اشتقاقات من المبادئ الإسلامية الصحيحة. ان مثل هذا الربط يجعل صلاحية أيّ نظام سياسـي متوقفة على قدرته لإنتاج وترويج السعادة، كما أن السياسة هـي منهـاج إنجـاز الغرض الإلهي التي من أجلها خلق الإنسان. وهذا الإنجاز يتطلّب فهماً صـحيحاً للطبيعة. وكل نظام اجتماعي عاجز عن تحقيق فطرة الإنسان غير مناسب وظالم وغير طبيعي، ومعاكس لحركة الإنسان والهدف الإلهي.

إن تفسير الأصوليين (*) للدين يركز على النطاق العملي بدلاً مـن النطـاق النظري من أجل تعميق وزيادة الاعتقاد – فالعمل هـو الـدليل علـى الاعتقـاد الصحيح. إن تعريف الدين بهذه الطريقة، يحوله إلى حركيـة (*) ناشـطة فـي الأمور الاجتماعية والسياسية ورافضة للأنظمة المشتقّة من فلسفات ومناهج حيـاة غير إسلامية. الإسلام هو أرفع الأنظمة الدينية وغيـر الدينيـة الأخـرى عنـد الأصوليين لأن خطابه يتميّز بالتلميحات الحيوية والمباشرة تجاه الحقائق العظيمة التي لا يمكن فهمها بأيّ طريق إنسانية. يخاطب الخطاب القرآني الأوجه الأعمق للإنسانية من الناحية النظرية والعملية. بينما تحد الفلسفات الإنسانية الحقيقـة، لأن أكثر التجارب الإنسانية والضرورية لا يمكن التعبير عنها بشكل صحيح وخـارج إدراك الفكر الإنساني، لذلك تصبح الفلسفات عند الأصوليين مليئة بالتعقيدات غير الضرورية، والتشويش، والجفاف.

إن دور الدين عند الأصوليين ليس وضع خطاب مفصّل عن الميتافيزيقيا، بـل يهدف، أولاً، إلى إحياء الوعي بالنفس وقوتها؛ وثانياً، إلى تنمية الفـضيلة التـي ترفع النفس؛ وثالثاً، التضحية في سبيل السعي وراء الحقيقة والتوجـه نحـو ا ؛ ورابعاً، إبعاد الإنسان عن السعادة المادّية العابرة وفتح الطريـق أمـام الـسعادة الحقيقية؛ وخامساً، جعل الدين الهدف النهائي للروح؛ وسادساً، أن يكـون الـدين

مصدر الوحدة وحلّ النزاعات؛ وسابعاً، تشجيع التضحية لأجل الإنسانية؛ وثامنـاً، أن يكون الدين أساس تطوير الفرد، والمجتمع، والأمة، والعالم. راجـع أيـضاً: الأصالة؛ الردة؛ الخلافة؛ دار الحرب؛ الديمقراطية؛ علـم الكـلام؛ الأصـوليّة؛ الأصول؛ الأصول؛ ا ؛ حـزب ا ؛ الحـدود؛ البدعـة؛ الإسـلام؛ الأصـولية الإسلامية؛ الدولة الإسلامية؛ الأسلمة؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجهـاد؛ المعرفـة؛ المشروعية؛ مرجع التقليد؛ الماركسية؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ الأديان التوحيديـة؛ الجاهلية؛ السلام؛ الفلسفة؛ الثورة؛ الشريعة؛ النظام؛ التقليد؛ التوحيد؛ علم الكـلام؛ الكفر؛ عالمّية الإسلام .

- ذ -

الذنيبات، عبد المجيد (١٩٤٧ -). المرشد العامّ للإخوان المسلمين في الأردن (*) منذ عام ١٩٩٤. ولد في الكرك، وحصل على الإجازة في القانون من جامعة دمشق. عمل في التعليم والقانون. مثّل الذنيبات الإخـوان المـسلمين فـي مجلس البرلمان وكان عـضو مجلـس الـشورى (*) لحـزب جبهـة العمـل الإسلامي(*). أصبح رئيس مجلس الشورى في عام ١٩٩٣.

- ر -

رابطة الدعوة الإسلامية. راجع: نحناح، محفوظ.

رابطة علماء الدين المناضلين. راجع: روحانيات مومباريز.

الراديكالية (التطرف). القضية الحقيقية والعنصر الحاسم في التمييز بـين برنامج أصولي متشدد وآخر معتدل يدور أولاً حول شـروط ومبـادئ تحويـل البرنامج السياسي إلى واقع في الحياة اليومية. تـستخدم الأصـولية (*) منـاهج

متنوّعة وعمليات مختلفة في تحقيق صيغها الثقافية والسياسية. إحدى هذه الـصيغ تستند إلى خصوصية المفهومية والاختلاف، سواء على المستوى الفلسفي، الأدبي، أو السياسي، التي تبرر كلّ الوسائل غير العادية لإنجاز برنامجها السياسي. ولأن الأصوليّة المتشددة أدركت عزلتها الحقيقية والنظرية كنتيجة للانشقاق والاستغلال الاجتماعي، والعنف السياسي (*) وعدم شرعية الأنظمـة، ومعـصية المجتمـع وفساده، فقد حولت خطابها السياسي، في الغالب تحت ظروف حادّة من التعـذيب والإساءة إلى لاهوت(*) سياسي طهوري حول السياسة. ويرى المتـشددون أنـه بدون السياق السياسي، لا يستطيع الإسلام(*) أن يبقى فـي وعـي (*) الفـرد والمجتمع.

فالشورى (*)، على سبيل المثال، ليس فقط مفهوماً دينياً أو آلية للانتخابـات، بل يعكس عند الراديكاليين، إرادة الجمهور، ومفهوماً متفوّقاً جـداً علـى مفهـوم الحرية (*) الفردية أو الاتفاق الاجتماعي. والأكثر أهمّية من هـذا، فهـو يمثّـل الإرادة الإلهية؛ ولذلك، فإن أيّ انحراف عن الشورى هو إنتهاك لما هـو مقـدس ديني. لذا، على الفرد الإذعان لهذه الإرادة؛ وفي الحقيقة، ما حرية الفرد إلا ملحق بالشورى، كما أن حريته تعتمد عليها. وبينما قد تختار هذه الإرادة الشورى إقامة عقد سياسي مع حاكم ما، لا يجوز لها تطبيع، بسبب ما تمثّل، السماح بالتعددية(*) والاختلافات الأساسية التي قد تؤدّي إلى الانشقاق. ولذلك، تصبح إقامـة الدولـة الإسلامية (*) عند الراديكالية، تحقيقاً لـلإرادة الإلهيـة، ولـذا علـى الأفـراد والجماعات الخضوع للدولة.

ومن هذا المنطلق، ومن خلال الشريعة (*)، فإن مأسسة الشورى والإجمـاع تعطى للدولة، والتي تعبر عن الإرادة العامة، دوراً معيارياً في أخـذ الخيـارات الأساسية في حياة الناس. فعند الأصوليين المتشددين، فإن المشروعية (*) الشكلية التي تكتسبها الدولة تجعلها غير خاضـعة للمـسألة إلا أمـام ا (*) وتطبيقهـا للشريعة، والتي هي أسّس إقامة الدولة. وهكذا، وبعد إقامة الدولـة عـن طريـق الشورى، تصبح الشرعية مسألة شكلية داخلية، لا اجتماعية وعامة، مع أنّ الأصل كان كذلك، لذا، وطالما أنّ الدولة لا تقف ضدّ الشريعة لا يمكن إسـقاطها بـشكل

شرعي، إذ انها هي التي تشرف في هذا السياق على الأخلاق(*) العامة وتطبيـق الشريعة.

هكذا، يحوّل الأصوليون المتشددون التقوى الشخصية إلى إرادة جماعية، ثـم يحوّلون هذه الإرادة إلى سلطة الدولة، سواء أكانت أخلاقية أم سياسـية. لـذا، لا تشرعن الأصولية المتشددة الأحـزاب(*)، والجمعيـات، والمؤسـسات المدنيـة الأخرى لأنها لا تمتلك أي صفة تمثيلية أو شرعية. مثل هذه الحجج أدت إلى رفع شعار الاستبعاد النهائي للآخر، الديني والسياسي والاجتماعي: فليس هناك إمكانية فهم متنوع للأديان، كما أن تسيس الإسلام هو التفسير (*) الإسلامي الـصحيح، وهو تفسير لا يمكن أن تمثّله إلا الدولـة. فـي هـذا الـسياق، لا تبـدو إقامـة الديموقراطية والحياة المدنية التعددية قابلة للحياة لأسباب نظرية وعملية. راجـع أيضاً: الأفغان العرب؛ التطرف؛ الأصولية الإسلامية؛ الجماعة الإسـلامية فـي لبنان؛ جماعة الفنية العسكرية؛ قطب، سيد.

الرأسمالية. ترى الأصولية (*) المتشددة أن الرأسمالية تتميز بالربا، والاحتكار، والاستغلال، وقلة العدالة(*)، وهي مرفوضة كنموذج إسلامي، فلا يجوز تقليدها أو اتّباعها. علاوة عن ذلك، ترتبط الرأسمالية بالقومية حيث إن دولاً مثل إنكلترا، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، بالإضافة إلى الولايات المتحدة أعطـت نفسها باسم المصلحة الوطنية الحقّ باستغلال، وغزو، واحتلال بلدان أخرى فـي الشرق الأوسط، والهند، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية.

من ناحية أخرى، ومع أن الاشتراكية والإسلام يشتركان في العديد من النقـاط الضرورية مثل تقديم ضمانات الحد الأدنى للحياة، والعمل، والإسكان، والعدالـة الاجتماعية(*)، إلا أن نظام (*) الإسلام الاقتصادي، طبقاً للأصوليين المتشددين، هو عنصر مكمّل للإسلام ومستند إلى التوحيد (*). راجع أيـضاً: الماركـسية؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ الدين، الشورى.

الربوبية. راجع: الدولة الإسلامية.

رجام، عبد الرازق. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

رحال، سالم. راجع: جماعة الجهاد الإسلامي.

الردة. يعتبر الأصوليون المتشددون أنه لابد من الالتزام بتعاليم القـرآن (*) والشريعة(*) بشكل حرفي من قبل كلّ المسلمين. وينظرون إلى أيّ انحراف عن هذه التعاليم، إن ازدراء أو سوء فهم لها ردة. هذه الردة تشمل القضايا الكلاميـة والتشريعية والعقلية والسياسية وأيّ حقل من حقول المعرفـة (*) إن كـان مـن السلوك العام أو الشخصي. إلا أن الردة من الناحية التاريخية وظفها المسلمون من قبل لوصف أولئك الذين أنكروا الإسلام جملةً أو رفضوا أحد مبادئـه الأساسـية، وكان أقل ارتباطاً مع كيفية رؤية جماعة من الناس لسلوك أو اعتقاد المجموعات الأخرى. فعادة، لم يتهم أولئك المسلمون الذين يعترفون با (*) وبمحمد رسـوله بالردة عندما أساءوا التصرف أو جادلوا بشكل خاطئ، وقـد يعتبـرهم الـبعض زنادقة.

يعطي الأصوليون المتشددون، أبو الأعلى المودودي، وسّيد قطب، وعمر عبد الرحمن، وعبد السلام فرج (**)، الردة معنى مشابهاً للكفر (*). فيجعلون منهـا مفهوماً أكثر انطباقاً على السلوك والسياسة منها على المفاهيم. على سبيل المثال، فالمسلم الذي يؤمن بالقرآن والسنة النبوية ويتبع حكومة علمانية ويقبل الفصل بين السياسة والدين (*) يعتبر عند المتشددين مرتداً وكافراً أيضاً. كما أن اغتـصاب السيادة السياسية يعتبر كفراً. فالقضايا التي تتعلّق بالسيادة السياسية تتحـوّل إلـى قضايا الاعتقاد والردة والكفر. إن مشروعية (*) الحكومة ترتبط بحاكمية ا (*) ورفض جاهلية العالم (*). وهكذا، فالحاكم المـسلم الـذي لا يطبّـق الـشريعة الإسلامية بل يطبّق القوانين والدساتير الأجنبية (*) هو مرتـد لأنـه لا يطبّـق الشريعة بل يطبّق القوانين والدساتير الأجنبية.

بينما تزود الأصوليّة المعتدلة (*) بعض المساحة لكلّ أنـواع الحريـة (*)، تطبّق الأصوليّة المتشددة صيغةً متصلّبةً للتكفير والردة. ويكفي في هـذا الـسياق مثالان. الأول لسلمان رشدي (*) الذي اعتبره آية ا الخميني (*) مرتداً بـسبب ازدرائه للإسلام(*)؛ الثانية، قضية نصر حامد أبو زيد (*)، الذي اتهـم بـالردة ورفعت قضية قضائية ضده من قبل عبد الصبور شاهين (*) بـسبب دراسـات الأول التفسيرية للفترة التأسيسية للإسلام.

على أي حال، ترى الأصوليتان أن على البرامج والأنظمـة الإنـسانية أن لا تناقض الشريعة الإلهية. ولأن سيادة الشريعة تغطّي أمور الـدين والـدنيا، فـإن نتائجها هي في الغالب متعلّقة بالسياسة التي تنظم شـؤون المجتمـع. فالـشريعة السماوية ذات مغزى، ليس فقط من الناحية الغيبية، لكن، وعلى حد سـواء، مـن الناحية الدنيوية. كما أنها تتعلق بقضايا الضمير الإنساني، والكيان السياسي. ومع أنّ الاهتمام بالحياة القادمة هو جزء من الدين، إلا أن الوجود الدنيوي هو أيـضاً بالأهمية نفسها. فهذا الوجود هو جسر العبور إلى الآخرة وبين المدنس والإلهـي. راجع أيضاً أبو زيد، نصر حامد؛ الفتوى؛ ا .

رسائل النور. أسس بديع الزمان سعيد النورسي (*) حركة إسلامية تركية. لم تعتبر هذه الحركة حركة منفصلة عن المجتمع بل كجماعة من المسلمين الذين يدعون الآخرين إلى ا (*). لذاك، لم يتبنّوا الهجرة عن الجماعة، ودعـوا إلـى إدخال التعاليم الإسلامية في مناهج التدريس. ووصلت عضوية الحزب إلى حوالي مليون ونصف، وانتشرت في كلّ فئات المجتمع التركي. حركة النورسـي هـذه كانت حركة صوفية وقفت ضدّ العدوان الروسي على تركيا.

أكّد أتباع النورسي بأنّ المجتمع التركي الذي تمكنت منه الكمالية، شوّه سـمعة تركيا. بعد انقلاب عام ١٩٨٠، رفض الحزب الانضمام إلـى حـزب الـسلامة الوطني (*)، والذي تعاطف معه الحزب في وقت سابق والذي عرف فيمـا بعـد بحزب الرفاه (*). رأى الحزب أن النشاطات العامّة لنجم الدين أرباكان(*) كانت السبب وراء السيطرة العسكرية.

مات النورسي في ٢٣ آذار/ مارس ١٩٦٠، ولا يعرف مكـان دفنـه. ظهـر أتباعه علانيةً بعد ذلك، ثم تم اعتبار تعاليمهم غير سياسية من قبـل الـسلطات. ركّزوا نشاطاتهم على نشر الصحف والمجلات. انشقت الحركة إلى العديـد مـن الجماعات على خلفية قضية علاقة الحركة بالـشؤون الـسياسية. قـاد أرباكـان الجماعة التي ركّزت على وجود مغزى سياسي لافكار النورسـي. مـنح زعـيم الحركة الإذن لأرباكان لبدء حزب سياسي. راجع أيضاً النورسي، بديع الزمـان سعيد.

رشدي، أسامة. أحد زعماء الجماعة الإسلامية (*) في مصر التي كانت بقيادة عمر عبد الرحمن (*)، والذي هو الآن مسجون في الولايات المتحدة الأمريكية. دعم رشدي مبادرة السلام (*) بين الحكومة المصرية والجماعة الإسلامية التي أعدّها منتصر الزيات (*). ينسب رشدي استمرار العمليات العسكرية التي تحدث في مصر، مثل عملية الأقصر في عام ١٩٩٧، إلى قيادة الجماعة، وخاصة أحمد طه (*). بعد تلك العملية، اعتذر رشدي عن العمليات العسكرية ضدّ السياح في مصر.

رشدي، سلمان. هو مؤلف أدبي بريطاني من اصول إسلامية هندية. نظر المسلمون عموماً إلى كتابه، **آيات شيطانية** (١٩٨٨)، كخروج عن الإسلام(*)، جاب له هذا الكتاب الشهرة والعار في الوقت نفسه، وحسب منظور القارئ. وبينما أدانت تقريباً كلّ البلدان الإسلامية هذا الكتاب، أصدر آية ا الخميني (*) في إيران فتوى (*) في ضرورة قتل المؤلف، وقدم مليون دولار جائزة لمن يقتل رشدي. أساءت هذه الفتوى إلى علاقة إيران بالغرب (*). واستعمل العالم الغربي فتوى الخميني ضدّ رشدي على أنه موضوع يتعلّق بحرية(*) التعبير.

على أية حال، قامت الاحتجاجات والمظاهرات ضد الكتاب في جميع أنحاء العالم الإسلامي. في عام ١٩٨٩، أحرق مسلمون في برادفورد، إنكلترا، نسخاً من الكتاب، وقامت مظاهرات في بومباي أدّت إلى موت ١٢ شخصاً. اختلفت ردود الفعل على الكتاب في العالم الإسلامي من بلد إلى آخر. إلا أن المؤكد أن الكاتب لم ينظر إليه إيجابياً أو بعطف. راجع أيضاً: الردة؛ الفتوى؛ الخميني؛ آية ا ؛ الخمينية.

رضا، محمد رشيد (١٨٦٥ – ١٩٣٥). هو أحد المصلحين المسلمين الذين انتشرت افكارهم في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولد في قرية القلمون في شمال لبنان. بعد دراسته في مدرسة دينية أنضمّ إلى الحركة الإصلاحية بقيادة جمال الدين الأفغاني وفيما بعد محمد عبده (**). في عام ١٨٩٧، ذهب رضا الى مصر لكي ينضمّ إلى الأفغاني لكنه انتهى بالانضمام إلى عبده بسبب موت

الأفغاني. أصبح من الطلاب الأكثر قرباً وصداقة لمحمد عبده، نشر رضا المجلة المؤثرة، المنار، التي استمرت حتى عام ١٩٣٥.

وكأحد مفكّري الإصلاحية وحركة الحداثة، دعا رضـا إلـى قابليـة تعـايش الحداثة(*) مع الإسلام(*) من خلال عملية إعادة تفسير النص(*) والقائمة علـى الاجتهاد (*). مع هذا، كان رضا ضدّ العلمانية ، وجادل بأن العودة إلـى تعـاليم السلف الصالح والقرآن (*) والسنة النبوية والإجماع (*) تؤدّي إلى تجديـد دور الإسلام في إطار الحداثة. اعتقد رضا أن تدهور الأمة (*) الإسلامية مـا كـان بسبب جوهر الإسلام بل بسبب الجهل وإهمال النخب الإسلامية لحقيقة الإسـلام. دعا رضا إلى إدخال حكم القانون وتبني الوسائل الديموقراطية في الـشورى (*) وقبول سمات أخرى من الحضارة الغربية (*) من أجل التخلّص من الحكومـات الاستبدادية.

وبينما أيّد رضا ضرورة استمرار الخلافة (*)، والتي ألغيت في عام ١٩٢٣، كان واحداً من أوائل المفكّرين المسلمين الذين دعوا إلى إقامة الدولة الإسلامية(*) ككيان سياسي مؤقت. هذه الدعوة التقطها فيمـا بعـد حـسن البنـا والإخـوان المسلمين(**). راجع أيضاً: السلفية.

رعد، محمد حسن (١٩٥٥-). فاز بمقعد في البرلمـان اللبنـاني فـي ١٩٩٢ و ١٩٩٦ و ٢٠٠٠ كمرشّح لحزب ا   (*) في منطقـة النبطيـة. وهـو عضو المكتب السياسي لحزب ا .

رفاعي، محمد. راجع: الأفغان العرب.

رفسنجاني، علي أكبر (١٩٣٤ -). ولد في رفسنجان ودرس في قم مع آية ا   الخميني (*) وآخرين. ناضل رفسنجاني ضد نظام الشاه واعتقل كثيـراً. لعب دوراً مهماً في تنظيم المعارضة الدينية وكان إحدى الشخـصيات الرئيـسية التي عارضت ليبرالية رئيس الجمهورية الأول، أبي الحسن بني صدر (*).

كان رفسنجاني عضواً مؤسّساً في الحزب الجمهوري الإسلامي (*) وعـضو المجلس الثوري(*). اصبح رئيس مجلس الشورى(*) وانتخب رئيساً للجمهوريـة في إيران في عام ١٩٨٩ وجدّد له في عام ١٩٩٣. يميل رفسنجاني إلى أن يكون

واقعياً جداً وقادراً على ممارسة اللعبة السياسية بذكاء. في عـام ١٩٩٧، أصـبح رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام (*). راجع أيضاً مجلس الخبراء؛ حـزب ا (*)؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ كوادر البناء؛ خامنئي، علـي؛ خـاتمي، محمد ؛ الخمينية؛ مجلس تشخيص مصلحةالنظام؛ منتظري، حسين علي؛ المجلس الثوري؛ طفيلي، صبحي.

روحانيات موباريز (رابطة علماء الدين المناضـلين). هـي جماعة جناح اليمين الإيراني السياسي التقليدي الذي يشتقّ عقيدته من رابطة كبار علماء الدين المناضلين. وتتضمّن قاعدتها الشعبية بعض كبار علماء الدين، وتجار البازار، وانصار التقنية التقليديين، ومجموعات من الطبقة المتوسـطة التقليديـة زعيمها هو علي ناطق نوري (*)، الرئيس السابق لمجلس الشورى (*). خـسر في انتخابات رئاسة الجمهورية عندما فاز محمد خاتمي(*) في الانتخابـات فـي ١٩٩٧. راجع أيضاً: محتشمي، علي أكبر.

روحانيون موباريز (جمعية علماء الدين المناضـلين). هـو اليسار التقليدي الذي يشتقّ عقيدته من تجمع علماء الدين المناضـلين. تتـضمّن قاعدتها الشعبية طلاب العلوم الدينية من الطبقة المتوسطة وبعض كبـار علمـاء الدين. للجمعية شعبية بين طلاب الجامعة والمثقّفـين بالإضـافة إلـى الطبقـات المتوسطة والفقيرة. هذه الجماعة هي أكثر تحرّراً من اليمين، والـرّئيس محمـد خاتمي (*) هو أحد أعضائها، فهو يحمل آراء تحرّرية مثيرة للجدل حول العلاقة بين الحكومة والمجتمع. راجع أيضاً: تيار التغير.

الرياطي، بدر (١٩٤٧-). هو عضو مؤسّس لحزب جبهة العمل الإسـلامي في الأردن (*). ولد الرياطي في بئر السبع في فلسطين، وحصل على الإجـازة في التجارة من جامعة دمشق. أصبح عضو مجلس البرلمان في عام ١٩٩٣.

- ز -

زبيري، محمد محمود. راجع: التجمع اليمني للإصلاح.

زلوم، عبد القديم. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

الزمر، عبود. عبود الزمر كان ضابط استخبارات في الجـيش والـزعيم العسكري لتنظيم الجهاد (*) بالإضافة إلى كونه زعيم وأحـد مؤسـسي جماعـة الجهاد الإسلامي (*). يتبع الزمر فكرياً سّيد قطب (*) في التأكيد علـى أهميـة التدخّل النشيط في المعارضة الكلّية للدولة. ويرى الزمـر ضـرورة أن يرتكـز برنامج العمل السياسي على رؤية إسلامية قابلة للتطبيق وتـساهم فـي توحيـد الحركات الإسلامية ضمن إطار واحد والتي تؤدّي إلى التخلي عـن الاختلافـات الفردية والعامّة. وباستخدام الزمر لتعبير قطب السياسية الرئيسية، أو معالم فـي الطريق، يحثّ الزمر الحركة الإسلامية على التركيز على هدفها الأساسـي، أي إقامة الدولة الإسلامية (*). هذا يتطلّب موقفاً عنيداً واستبعادياً تجاه المجتمعـات الجاهلية (*) وأنظمة الحياة. إنّ البديل الذي يستخدمه الزمر هو التغير المتشدد أو بأسلمة (*) كلّ مظاهر الحياة والرفض الثابـت للعلمانيـة، والقوميـة، والحيـاة البرلمانية. كلّ هذا التغيير يجب أن يبدأ، على أية حال، بخلع الحكّام الحاليين الذين لا يلتزمون بالشريعة (*). وبناءً على عقيدته المتشددة الاستبعادية، فشل الزمـر أولاً بقتل الرّئيس أنور السادات لكن نجح فيما بعد بمساعدة أعضاء تنظيم الجهـاد في إنجاز العمل. يقضي حكماً بالسجن لمدى الحياة في أحد سجون مصر. راجـع أيضاً: الجماعة الإسلامية في مصر؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ المغربي، نبيل عبد المجيد.

الزنداني، الشيخ عبد المجيد. هو شخصيّة مثيرة جداً للجدل في اليمن ويمثّـل نموذجاً للأصوليين اليمنيين. كان الزنداني عدواً قوياً للحزب الاشتراكي، وفي عام ١٩٩٣ أصبح عضو مجلس الرئاسة. فقاد معركة دستورية وكـان قـادراً علـى

ضمان مكان للأصوليين في النظام الرسمي عبر الاعتراف بالشريعة (*) كمصدر أساسي للتشريع (*).

قضى الزنداني في وقت سابق تسع سنوات في مكة المكرمة حيث علّم وكتـب في الموضوعات الإسلامية. أثناء الثورة والحرب الأهلية في اليمن، أصبح صديقاً مقرّباً لعبد ا الأحمر (*)، حالياً رئيس حزب التجمع اليمني للإصلاح(*). كـان عضو الإخوان المسلمين (*) لكنه تركه في أواخر السبعينات. حالياً، الزنداني هو رئيس مجلس الشورى في حزب التجمع. راجع أيـضاً حـزب التجمـع اليمنـي للإصلاح؛ التجمع اليمني للإصلاح.

زهار، محمود. هو عضو المكتب السياسي لحماس (*): حركة المقاومـة الإسلامية والناطق باسمها في منطقة غزة. راجع أيضاً حماس؛ الإخوان المسلمون في فلسطين.

زهدي، كرم. راجع: جماعة الجهاد الإسلامي.

الزوابري، عنتر. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

الزيات، منتصر. هو محامي الأصوليين الذين حوكموا لبضع سنوات فـي مصر، خصوصاً أولئك الأعضاء من الجماعة الإسلامية التـي أدينـت باغتيـال الرّئيس أنور السادات. الزيات هو محامٍ أصولي معتدل، ويعتبر خبيراً في حقوق الإنسان. اعتقل الزيات في عام ١٩٩٤ بتهمة الاتّصال بزعماء أصوليين متشددين يعيشون خارج مصر.

فشلت مبادرة الزيات في التوصل إلى اتّفاق بين الحكومة المصرية والمنظمات الأصولية المتشددة، مثل الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي (**) للتخلّي عـن العنف(*) والسماح لهم بالمشاركة السياسية. اتهمت القيادة المنظمات الموجودة في الخارج بإجهاض المبادرة بسبب انقساماتهم الداخلية. يفكر الزيات فـي اعتـزال الحياة السياسية. راجع أيضاً: رشدي، أسامة؛ طه، أحمد.

الزين، أحمد. راجع: تجمع العلماء المسلمين.

- س -

سابق، السيد. راجع: السلفية.

السباعي، مصطفى (١٩١٥- ١٩٦٤). هو أحد أهم المفكّرين الأصولين السوريين البارزين ومؤسس الإخوان المسلمين في سوريا (*). ولد السباعي فـي حمص لعائلة مشهورة بعلمائها. وفي عمر الثامنة عشرة درس فـي مـصر فـي جامعة الأزهر وعمل مع الإخوان المسلمين المصريين (*). أصبح السباعي مقرّباً من حسن البنا (*) وسجن في عام ١٩٣٤ لأنه تظاهر ضدّ البريطانيين. في عـام ١٩٤٠، أرسله البريطانيون إلى معسكر في فلسطين، وبعـد إطلاقـه فـي عـام ١٩٤١، أسّس السباعي شباب محمد (*). لكنه اعتقـل مـرة ثانيـةً مـن قبـل الفرنسيين وسجن لأكثر من سنتين. في عام ١٩٦٤، جمـع جماعـات إسـلامية مختلفة وأسّس الإخوان المسلمين في سوريا.

يتركز تراثه الفكري بشكل رئيسي علـى محاولتـه تجديـد معنـى العدالـة الاجتماعية (*) من خلال المبادئ الأساسية للإسلام (*). وبمـا أن ا (*) هـو المالك النهائي للأشياء، فملكية الإنسان هي أمانة من ا يحق للإنسان أن يتصرف بها. لذا، يجب أن تنظّم الدولة وسائل الإنتاج الضرورية فقط وتـصلّح وتـشرف على التطبيق الصحيح للتكافل الاجتماعي (*). راجع أيضاً: الطلائـع المقاتلـة؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ شباب محمد؛ الإخوان المسلمون في سـوريا؛ السلفية.

السحابي، عزّت ا . راجع: التيّار المصدّقي.

سحنون، أحمد. راجع: جمعية التضامن الإسلامي الجزائري.

سروش، عبد الكريم (١٩٥٤-). ولد في طهران ودرس الكيمياء فـي جامعة طهران، ثمّ في جامعة لندن. أصبح سروش مهتماً بفلسفة العلم والتـاريخ. بعد الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*)، أصبح سروش عضو المجلس الأعلـى للثـورة الثقافية، سويّة مع محمد خاتمي (*). أصبح سروش أستاذ جامعة أيضاً بالإضافة

إلى كونه عضو مجلس أمناء العديد من المعاهد الثقافية. عمله الرئيسي كان كباحث في معهد الدراسات والأبحاث الثقافية. فيما بعد، وجّه نقده إلى الدور الديني في الشؤون السياسية واصدر كتابات لم تُرضِ المؤسسة الدينية والسياسية. جرد سروش من وظائفه ومنع في العديد من المرات من السفر للخارج. إن وجهات نظر سروش الدينية والسياسية هي ليبرالية ومعادية لحكم رجال الدين.

يقول سروش بأنّ المؤسسة الدينية اصبحت مادية ومسّيسة وسطحية من الناحية الثقافية. يعارض النظرية التي تقول بوجوب استمرار الثورة الإسلامية، ويجادل بأنّ التفسير الأيديولوجي (*) لا يلائم مرحلة بناء الدولة. مثل هذا التفسير في إيران لا يعتبر فكراً دينياً إيجابياً. دعا سروش رجال الدين إلى الانسحاب من المؤسسات الرسمية. فطرد من وظيفته الأكاديمية في جامعة طهران.

سرية، صالح (١٩٤٧ – ١٩٧٥). ولد الدّكتور سرية في يافا في فلسطين وانتقل مع عائلته إلى العراق في عام ١٩٤٨. هرب إلى مصر في عام ١٩٧٢، ورتّبت زينب الغزالي (*) اجتماعاته مع أعضاء عاملين في الإخوان المسلمين في مصر (*). وبينما ارتبط بحزب التحرير الإسلامي (*) في الأصل، أصبح سرية زعيم تنظيم جماعة الفنية العسكرية (*)، وهي جماعة أصولية فدائية متطرفة. فكرياً، تبنّى سرية الخطاب الأيديولوجي والسياسي لسّيد قطب (*).

من خصائص فكره تصنيفه للإنسانية إلى ثلاث مجموعات فقط: المسلمون، والكفّار، والمنافقون. عند إهمال المسلم لأي واجب إسلامي يعتبره سرية مرتداً ومستحقاً للموت. ينفي سرية شرعية التعددية الحزبية وتنوع المدارس الفقهية لأنها تؤدّي إلى النزاعات الأساسية الداخلية. يسمح سرية بالتوظيف المؤقت للديموقراطية (*) من أجل التوصل إلى إقامة الدولة الإسلامية(*). وإذا اضطهد نشطاء الجماعة، يحق لهم اختراق النظام السياسي سرّاً وحتى أن يتولوا الوظائف الوزارية. فالجهاد من أجل إسقاط الحكومات غير الإسلامية وأيّ مؤسسة أخرى غير متدينة هو واجب ديني حتى يوم الحساب.

كما أن الدفاع عن الحكومات غير الإسلامية أو الاشتراك في الأحزاب غير الإسلامية (*)، والالتزام بالفلسفات وطرق الحياة الأجنبية هي حالات واضحة عند سرية عن حقيقة الكفر (*) التي تعرض صاحبها للقتل الشرعي. ولأن

السيادة العليا هي (*)، يوظفها سرية لتقسيم الإنسانية إلى حزب الشيطان الـذي يشتمل على كلّ الأفراد والمؤسسات التي لا تؤمن بهذه السيادة أو حتى لا تعتنـق الإسلام (*)، والى حزب ا (*) الذي يشتمل على أولئك الذين يكافحون من أجل تأسيس الدولة الإسلامية. ومن خلال هذا المنطق، حاول سـرية الانقـلاب ضـدّ الرئيس أنور السادات، مما أدّى إلى إعدام سرية في عام ١٩٧٥ كما حدث فيمـا بعد لشكري مصطفى (*) في عام ١٩٧٧. راجع أيضاً: عبد الـرحمن، عمـر؛ التطرف؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعات الإسلامية؛ الراديكالية.

السعدي، أحمد عبد الكريم. راجع: عصبة الأنصار الإسلامية.

سعيد، رمضان. راجع: المنظمة الدولية للإخـوان المـسلمين؛ الإخـوان المسلمون في الأردن (*) وعضو مؤسّس لجبهة العمل الإسلامية (*) في الأردن أيضاً. ولد سعيد في جرش وحصل على الإجازة في الـشريعة الإسـلامية مـن الجامعة الأردنية. عمل في وزارة الأوقاف، واختير لمجالس النـواب فـي عـام ١٩٩٣.

سعيد، محمد. راجع: الجماعة الإسلامية المسلحة.

سعيد، همام عبد الرحيم _ ١٩٤٤-). كان عضو المجلـس التنفيـذي للإخوان المسلمين في الأردن (*) أثناء فترة (١٩٧٨ – ١٩٩٢) وعضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامية في الأردن (*) منذ عام ١٩٩٦.

ولد سعيد في جنين في فلسطين وحصل على الإجازة في الشريعة الإسـلامية من جامعة دمشق، والماجستير في التعليم من الجامعة الأردنية فـي عـام ١٩٧٠ والدكتوراه في الحديث من جامعة الأزهر في ١٩٧٤. أصبح سعيد عميـد كلّيّـة الشريعة الإسلامية في الجامعة الأردنية. اختير للبرلمان الأردني لفتـرة (١٩٨٩ – ١٩٩٣).

السلام. إن إقامة العدالة(*)، على أية حال، تتطلّب السلام؛ ويتطلّب الـسلام هيمنة قوة واحدة على القوى الأخرى. ومع عدم قول كلّ الأصوليين بهذه الرؤيـة البدائية للسلام، إلا أن الراديكاليين يؤمنون بهذا. في الحقيقة، وقبل إدراك الـسلام العالمي، يجب أن يوجد السلام أولاً في الفرد، ثم في العائلة فالمجتمع. إنّ سـلام

الفرد، وهو البذرة الحقيقة للسلام الإيجابي، يعطي السلطة العليا للناحية الروحيـة عن الإنسان من أجل ضبط رغباته وتطهير الروح. ويتم بهذا موازنة الرغبـات وضبطها بالعامل الروحي؛ وهكذا، إن الموازنة بين الروحـي والمـادي تـصبح حقيقة. يمتدّ هذا السلام إلى العائلة ويصبح النقطة المركزية من العلاقات الإنسانية مثل الحبّ، والرحمة، والطمأنينية. وهكذا، يشكّل سلام العائلة أساس بناء المجتمع السلمي.

يقول حسن البنا (*) في كتابه السلام في الإسلام بـأن الإسـلام (*) يتمـسّك بفكرة الوحدة العضوية للإنسانية ويدعو إلى هذه الوحدة دون تمييز. ويستشهد البنا بآيات قرآنية على هذا الموضوع، ويستنتج بأنّ الإسـلام يعتـرف بالاختلافـات المميّزة للشعوب، لكنها يجب أن تعتبر كأساس للتعاون، لا العداوة. ويصف البنـا الإسلام بأنه قانون السلام والدين (*) والرحمة.

بطريقةٍ مماثلة، لابد أن يتمحور السلام الصحيح في العـالم حـول القواعـد الأخلاقية للإسلام، بما في ذلك العدالة. لذلك، فإن تعايش الإسـلام الـسلمي مـع الآخرين يعتمد على إنجاز الشروط الأساسية للسلام، ومنها حريـة (*) العبـادة، وعدم الاعتداء على دعوة المسلمين، وعدم وجود سلطة تقف ضدّ الـدعوة (*)، وتحقيق العدالة الشاملة.

فالسلام عند الأصوليين إذاً لا يمكن التوصل إليه من خارج أسـس الإسـلام الغيبية مثل علم الكلام والتوحيـد (**)، وقواعـده الـسياسية مثـل المـساواة والحرية(**)، ومبادئه الاجتماعية مثل العدالـة والتـوازن الاجتمـاعي (**)، والتكامل، والتعاون. راجع أيضاً: الأفغان العـرب؛ حمـاس: حركـة المقاومـة الإسلامية في فلسطين؛ الحدود؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر؛ الجماعـات الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد؛ حزب النظـام الـوطني؛ الإخـوان المسلمون في الأردن؛ رشدي، أسامة؛ الشقاقي، فتحي؛ اتحاد القوى الشعبية.

سلامة، حافظ. راجع: الجماعات الإسلامية.

سلامة، سالم. هو رئيس جامعة غزة، وعضو بارز مهم لحركة حمـاس: حركة المقاومة الإسلامية(*).

سلطاني، عبد اللطيف. راجع: جمعية العلماء المسلمين.

السلفية. يعتقد البعض بانّ الحركة السلفية هي نتيجـة التـأثير الـسعودي المتزايد بعد ازدهار النفط، رغم أن الحقيقة هي غير ذلك. على سبيل المثال، وجد آل الراشد في الأردن منذ أيام الإمارة تحت التأثير المباشر لبعض رموز الـسلفية وطلاب الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد رشيد رضا (**).

إن مدرسة السلفية ليست مذهباً معرّفاً مثل المذهب الحنفي، وهي ليست جماعةً قائمةً مثل الإخوان (*) في المملكة العربية السعودية. فهي بـالأحرى مجموعـة عامّة من الأفكار ولها أتباع في كافة أنحاء العالم الإسلامي. وتدعو السلفية إلـى العودة إلى الفترة التأسيسية المبكّرة في الإسلام (*) والى النـصوص الأساسـية للإسلام.

كما طالبت السلفية أيضاً بالإصلاح والتجديد. وليس هناك صلة مباشـرة مـع حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (*) في نجد. ومن أبرز مفكري الحركة الشيخ جمال الدين القاسمي والشيخ عبد الرزاق البيطار. كانـت الـدعوة الـسلفية فـي المشرق العربي سرّية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، بعـد ذلـك انتـشرت الأفكار السلفية بين المثقفين. دخلت السلفية الأردن في فترة تالية لكنها انتـشرت أولاً في دمشق، ثم في المملكة العربية السعودية، وأخيراً، في مصر مـع حركـة الإخوان المسلمين (*).

في دمشق، تأثّر العديد من الطلاب الأردنيين بالإخوان المـسلمين ومرشـدها الشيخ مصطفى السباعي (**) وعصام العطّار، اللذين كان لهما تاريخ طويل مع السلفية. في دمشق، كان للحركة أتباع كثر، بما في ذلك العلامـة الـشيخ محمـد بهجت البيطار، وعلي الطنطاوي، والشيخ ناصر الدين الألبـاني، والـشيخ عبـد الفتاح الإمام، ومظهر العظم، والشيخ البشير الإبراهيمي (*)، والدّكتور تقي الدين الهلالي والشيخ محيي الدين القليبي. أما المكتبة الإسلامية في لبنان فيملكها زهير الشاويش الذي نشر العديد من الكتب حول الحركة.

في الأردن، هناك اتجاهان للسلفية: واحد يقوم على أتباع الشيخ ناصر الـدين الألباني، وآخر بقيادة الشيخ يوسف البرقاوي والشيخ عبد الفتاح عمر. في المملكة العربية السعودية، فإن السلفيين هم الذين درسوا في المعاهد الـسعودية وتـأثّروا بالشيخ عبد العزيز بن باز.

والسلفية هي دعوة للعودة إلى الجذور الدينية الأساسية، التقطها الإخوان المسلمون في مصر.

إن مبدأ العودة إلى السلف الصالح هو صنيعة المؤرخين والعلماء من أجل إيجاد صورة مثالية عن الفترة الإسلامية الأولى ولمقارنة تلك الفترة بالفترة الفاسدة التي تلتها. راجع أيضاً: عبده، محمد؛ الأفغاني؛ جمال الدين؛ الإخوان المسلمون؛ رضا، محمد رشيد؛ قوات السلفية في مصر.

السلفيون في اليمن. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

السليمانية. هي إحدى الجماعات الإسلامية التي شكّلت في الستّينات من قبل سليمان حلمي توناهان. اعتبرت السليمانية القانون التركي قانوناً مصدّره الشيطان. وتابعت السليمانية، سويّة مع جماعة النور، الدعوة(*) الإسلامية، مع أنّها كانت غير شرعية في تركيا.

وواجهت حزبين مهمين، حزب الشعب الجمهوري والحزب الديموقراطي. اعتقل سليمان حلمي سويّة مع أطفاله لثلاثة أيام في عام ١٩٣٩، ثم اعتقل في عام ١٩٤٨.

في عام ١٩٥٧، دعا المدّعي العامّ لحجزه لـ ١٠٠ سنة، ولكن سليمان مات في عام ١٩٥٩ بمرض السكّري. رفضت السلطات دفنه في مسجد محمد الفاتح.

كمال قاجر، قريب سليمان، قاد الحركة وتحالف مع حزب العدالة، ثم مثل الحزب في البرلمان. مصدر قوّة هذه الحركة كانت في الأجزاء الجنوبية لتركيا وبين طبقة التجار. راجع أيضاً: رسائل النور.

السماوي، الشيخ عبد ا . راجع: منظمة الشيخ عبد ا السماوي.

السنة النبوية. راجع: الأصول؛ النصّ.

السندي، عبد الرحمن. راجع: النظام السري.

السنوسي، محمد بن علي. السنوسية.

السنوسية. تنسب هذه الحركة إلى محمد بن علي السنوسي (١٧٩١-١٨٥٩) الذي ولد لعائلة محترمة ومتدينة جداً. درس السنوسي في فاس بالإضافة

إلى الأزهر في عام ١٨٣٩ في القاهرة. اتهم الشيخ السنوسي بالبدعة بسبب ميلـه لممارسة الاجتهاد (*). اشتهر السنوسي عندما أسس معقلاً لقتال الغـربيين فـي شمال أفريقيا. لكن فيما بعد دعا إلى التركيز على الإصلاحات الدينية والفكريـة. مذهبه الرئيسي الذي تعرّض له في كتبه كان يقـوم علـى ضـرورة الاجتهـاد وضرورة تخفيض الاعتماد على المدارس التقليدية وضرورة عصرنة الإسلام من الداخل.

كانت السنوسية حركة دينية وحّدت بعض القبائل ولعبـت دوراً أساسـياً فـي مقاومة الإيطاليين في ليبيا. ومن خلال وساطة البريطانيين، اعترف الإيطـاليون بالحكم الذاتي للسنوسية في عام ١٩١٧. كان للسنوسية مقر آخر فـي مـصراتا. راجع أيضاً: الدولة الإسلامية؛ الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا؛ الوهابية.

السيد، إبراهيم أمين (١٩٥٠-) فاز بمقعد في البرلمان اللبنـاني خـلال الفترة الممتدة من عام ١٩٩٢ إلى عام ١٩٩٦ كمرشّح لحزب ا (*) في البقـاع. كان السيّد عضواً نشيطاً في المكتب السياسي لحزب ا . وهو أيضاً شاعر وعالم. ومن أهدافه تغير توازن اللعبة السياسية في لبنـان ورفـض الطائفيـة وتـشجيع المنافسة الحزبية. أنكر السيّد بأنّ حزب ا يدعو إلى إقامة دولة إسلامية (*) في لبنان. كما يعتقد بأنّ المقاومة الإسلامية في الجنوب ليست طائفية أو ذات علاقـة بحزب واحد فقط، بل هي تضم كلّ اللبنانيين.

- ش -

شادي، صلاح. كان أحد أهم أعضاء الإخوان المسلمين (*) وعلى مقربـة من مؤسسه حسن البنا(*)، في التنظيم السري للجماعة شـادي ضـابط شـرطة اجتمع مع البنا وأصبح رجل الإخوان في قوّة الشرطة. راجـع أيـضاً الإخـوان المسلمون.

الشاذلي، عبد المجيد. راجع: الجماعات الإسلامية.

شاكر، قنديل (١٩٣١ -). هو عضو المجالس التنفيذي لكل من الإخـوان المسلمين في الأردن (*) وحزب جبهة العمل الإسلامي(*) في الأردن منذ عـام ١٩٩٤. حصل على الشهادات الطبية من جامعات بغداد، وليفربـول (إنكلتـرا)، وإلينوي (الولايات المتحدة الأمريكية). مارس الطب في العديد من المستـشفيات في مصر، وإنكلترا، وبغداد، والأردن. ترجم شاكر كتباً طبية إلى اللغة العربية.

الشامي، أحمد. راجع: حزب الحق في اليمن.

شاهين، عبد الصبور. هو أستاذ في جامعة القاهرة. كان خطيب صلاة الجمعة الرئيسي لمسجد عمرو بن العاص. اقام دعوى حسبة ضدّ أستاذ آخر في الجامعة، ناصر حامد أبو زيد (*)، بتهمة الكفر والردة (**). راجع أيضاً: أبو زيد، نصر حامد؛ الردة.

الشاوي، توفيق. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الشاويش، زهير. راجع: السلفية.

شباب محمد. هي جماعة منشقّة عن الإخوان المسلمين المصريين(*) فـي الأربعينات. تبنّت الجماعة استعمال العنف (*) من أجل غايات سياسية.

شبوطي، عبد القادر. راجع: الجماعـة الإسـلامية المـسلحة؛ الجـيش الإسلامي للإنقاذ.

الشبيبة الإسلامية. راجع: منظمة الشبيبة الإسلامية.

الشيرازي، محمد. راجع: منظمة العمل الإسلامي في العراق.

الشيرازيون. راجع: منظمة العمل الإسلامي في العراق.

الشرعية. يستخدم الأصوليون عدم تحرير (*) الإنسانية للتـشكيك بـشرعية الحكومات الحديثة في العالم الإسلامي، إذ ان أغلبية هذه الحكومات تفتقـر إلـى التحرير الديني والحرية والوعي(*) السياسي. يقول الأصوليون بأنّ المجتمعـات الإسلامية المعاصرة أيضاً في حاجة لعملية تنقية سياسية واجتماعية. إن معالجـة مشاكل اليوم بعيداً عن الوعي الديني والتركيز فقط على الصعوبات الاقتـصادية والسياسية قد تؤدّي إلى الحلول الخاطئة وغير المرضية. لهذا، تفتقر الحكومـات البشرية إلى المشروعية الضرورية للقيادة والحكم.

ينظر الأصوليون إلى المجتمعات الإسلامية الحديثة على أنها نتيجة جمع التقليد والحداثة (**) بعضهما مع بعض. وهي تقريباً مجتمعات تعتبر النـاس فيهـا أن طريقة التفكير التقليدية هي موازية للدين (*). كما أنهم يعيشون الحداثة الـسلبية، إذ إنهم محاصرون بالمشاكل المنقولة عن الغرب(*) الحديث. لذا، يجب التخلّص من التقليد بتجديد أصول وفهم الدين مما قد يشكل حلاً لمشاكل المسلمين الرئيسية. لا يقلل الأصوليون عموماً من أهمية اكتساب المهـارات الـضرورية لتطـوير حضارة (*) متقدّمة. فالوعي الديني المجرّد لوحده لا يستطيع أن يسبب بدء عملية إزالة التخلف وبدء إدارة كفوءة. راجع أيضاً: عبد الرحمن، عمر ؛ الردة؛ العـوا، محمد سليم؛ الخلافة؛ الديموقراطية؛ الحركة الشعبية الدسـتورية الديموقراطيـة؛ الطلائع المقاتلة؛ الأصول؛ الغنوشي، راشـد؛ ا ؛ التـاريخ؛ حـزب التحريـر الإسلامي؛ حزب ا ؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الحكومة الإسـلامية؛ الدولـة الإسلامية؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ مجلـس الـشورى؛ المنهج؛ الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ مصطفى، شـكري؛ النبهاني، تقي الدين؛ الماضي؛ الراديكالية؛ الشريعة؛ الشورى؛ التوحيد؛ الحكومـة الدينية؛ النظام العالمي.

الشريدي، الشيخ هشام. راجع: عصبة الأنصار الإسلامية.

الشريعة. وعلى الرغم من محورية الشريعة عند حسن الترابـي، وراشـد الغنوشي، ومحمد سليم العوا، وحسن البنا (**) وآخرين، فإنهم لا يستثنون إدخال المبادئ والمؤسسات غير الإسلامية، خصوصاً إذا كان المجتمع الإسـلامي (*) بحاجة إليها. فالترابي، على سبيل المثال، يحثّ المسلمين على ضرورة الإحاطـة بأهداف الدين(*). فالعدالة (*)، على سبيل المثال أيضاً، لا تعني شيئاً واحداً فـي كافة عصور التاريخ (*)، ولذا، قد تتغيّر التفـسيرات الفرديـة بتغيـر الوقـت والمكان، طالما أنّه ليس هناك معارضة مباشرة للنصّ (*) القرآني.

وعند الأصوليين، تلعب الشريعة دور تنسيق السمات المختلفة للحياة، من إقامة الحكومة التي تحكم بالشريعة، إلى منع التشريع (*) الإنساني للقـيم والمبـادئ المعيارية. تزيل الشريعة الإسلامية المنزّلة إمكانيـة الـسيطرة الإنـسانية علـى التشريع وتضع كل النظم الاجتماعية والسياسية على أساس المعـايير الأخلاقيـة

الشاملة وعلى القوانين الإلهية العالمية كما لخّصت فـي القـرآن (*). وبمـا أن القوانين الإلهية لم تنسج بناءً على مصالح وعادات مجموعات بعينهـا، فهـي لا تعمل، كما تعمل القوانين الإنسانية، لصالح فئة بعينها على حساب الفئات الأخرى.

ويرى الأصوليون أنه بإمكان المسلمين في الوقت نفسه تأسـيس تـشريعاتهم وتطويرها على أساس الأصول العامّة للشريعة الإلهية أو أصـول الفقـه. بينمـا تتوقف التفسيرات (*) والشروحات لمذاهب على ظروف المفسر أو الـشارح، إلا أنها مؤقّتة في حالة الشريعة الإسلامية. فمن ناحية، ليس للقانون الإنساني مرجعية صحيحة إلا الجماعة، التي تتحكم رغباتهم وطموحاتهم في صنع القـوانين. لـذا، يرى الأصوليون أن الشريعة الإسلامية ليست ظاهرةً اجتماعية لكنها ظاهرة أبدية إلهية تحدد النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. بهـذا المعنـى، لـيس علـى الإنسانية إلا إطاعة الشريعة لأنها تمثّل قواعد الحياة غير التاريخية والعالمية. بهذا المعنى، فإن أيّ تشريع أو حكم إنساني يعارض النظم الإلهية أو أصولها ليست له أي صفة قانونية إيجابية. لذا، يجب أن يحدّد التشريع الانساني بـالتقنين وإعـادة التقنين كما هو مطلوب ضمن الأوضاع المختلفة والظروف المتنوعة للمجتمعات.

يجادل الأصوليون المتشددون بأنّ السيادة الأخلاقية والسياسية هي حقّ إلهـي؛ ولذا، فإن واجب الإنسان هو الخضوع لهذه السياسة، وإلاّ يقع الإنـسان فريـسةً للإشراك با . إن عمل أو تفكير الإنسان هو صحيح طالما أنّـه لا يتـضمّن أي تناقض مع الشريعة. من حيث المبدأ، إن السيادة والتشريع في الحقيقة يعودان إلى ا لأن أهميتهما تتجاوز مجرد الطقوس والاعتقـادات لتـشتمل علـى الـسياسة والحكم. وبينما تهدف الشريعة إلى إنقاذ الإنسان في الحياة الآخرة، إلا أنه لا يمكن إنجاز ذلك دون المعيشة الصحيحة في الحياة الدنيا، فالآخرة تتكامل مع الدنيا عبر العمل من خلال الشريعة. فالشريعة تنسّق حياة الإنسان مع الإرادة الإلهية، ولـذا، فإن تطبيق الشريعة يصبح واجباً عالمياً على كلّ المسلمين من أجل إقامة النظـام العالمي.

علاوة عن ذلك، يربط الأصوليون المتشددون الأخلاق (*) عموماً والـشريعة مما يؤكّد الحاجة لطاعتها من قبل الحاكم والمحكوم على حـد سـواء. إن عـدم الالتزام بالشريعة، سواء كانـت الحكومـة ديموقراطيـة أو اسـتبدادية، يزيـل

شرعيتها(*) ومشروعيتها الأخلاقية. ينظـر سّـيد قطـب (*) إلـى الحكومـة الإسلامية(*) كحكومة الشريعة والمحكومين، أولاً، والحكّام، ثانياً؛ فالحكـام هـم خدم الشريعة الإسلامية. هكذا، وعلى هذا المستوى، ليست الشرعية قائمة علـى مشروعية شكل الحكم بل على القيم التشريعية والمعيارية. وبينما السمة الـشكلية لوظيفة الحكومة هي تنظّيم شؤون الإنسانية من خلال الشورى (*) مما يفـرض على الفرد لزوم طاعة الحكومة،إلا أن هذه الطاعـة لا يمكـن أن تكـون غيـر مشروطة أو مطلقة. إن عدم إعمال الشريعة الإسلامية يزيل الـشرعية الـشكلية للحكومة ويوجد أسباباً كافية لإعلان العصيان والثورة (*).

لذا، تصبح شرعية الشريعة مرادفة عنـد الأصـوليين المتـشددين للـشرعية الشكلية، أي الشورى، والتي هي جزء من الشريعة ومبدأ معتبر مثـل المبـادئ الأخرى. لهذا تبدأ الشرعية عملياً باختيار المسلمين، لكنها تستمر من خلال تطبيق الشريعة. إذ انه يجب أن تستمر الجماعة بطاعـة الحـاكم إذا اسـتمر بتطبيـق الشريعة.

هكذا، يميز سّيد قطب بين وظيفة الحاكم في كونه منفذاً للشريعة وبـين كونـه المصدر الأول للسلطة التي تستند إلى الجـدارة. إذ أن الحـاكم يـشتقّ سـلطته وشرعيته الأولية من الجماعة عموماً، إلا أن استمرارها يرتبط بالتطبيق الصحيح للشريعة. لكن الحاكم، كفرد، ليست له سلطة دينية جوهرية كحق مقدّس قائم على العلاقة الخاصة با   أو الحقوق الموروثة الإلهية. بل يستمد سلطته فـي ممارسـة السلطة من اختيار المسلمين. راجع أيضاً: الـردة؛ الخلافـة؛ الدسـتور؛ الحكـم الدستوري؛ الديموقراطية؛ فدائيو إسلام؛ الأصول؛ حركـة التوحيـد الإسـلامي؛ حقوق الإنسان؛ الأحزاب؛ الإجماع؛ الإسـلام؛ الأصـولية الإسـلامية؛ الجبهـة الإسلامية للإنقاذ؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسـلامية؛ حـزب جبهـة العمـل الإسلامي؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجماعة الإسلامية في لبنان؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ حركة النهضة الإسلامية؛ جمعية الإصلاح الاجتماعية؛ الجهاد؛ علم التشريع؛ الكاشاني، أبو القاسم؛ الخمينيـة؛ الإصـلاحية؛ الحداثـة؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ الإخوان المسلمون في السودان؛ حزب الأمة في مصر؛ الجاهلية؛ القـرآن؛ الراديكاليـة؛ الثـورة؛

شلتوت، محمود؛ الشورى؛ الحكومة الدينية؛ الترابي؛ حزب الأمة؛ اتحاد القـوى الإسلامية الثورية؛ الزنداني، الشيخ عبد المجيد؛ الزمر، عبود.

شريعتمداري، آية ا محمد (١٨٩٩ – ١٩٨٦). ولد في أذربيجان في عـام ١٨٩٩. أسّس شريعتمداري مع آخرين حزب الشعب الجمهوري الإسـلامي (*). قاد شريعتمداري القوات التي تحدّت سلطة رجال الدين بعد الثورة الإيرانية عـام ١٩٧٩(*). مع أنّه فيما بعد حسّن علاقاته مع آية ا الخميني (*)، إلا أنـه مـا زال مثقفاً متحرراً وشخصيةً قويةً وكلمته مسموعة لدى العديد من المجموعات.

على سبيل المثال، أعلن حزب الشعب الجمهوري الإسلامي أن لديـه موافقـة شريعتمداري عندما سيطر على تبريز واستولى على إذاعة الراديـو ومحطـات التلفزيون ومؤسسات أخرى بعد أن احتل المتشددون الإسلاميون سفارة الولايـات المتحدة الأمريكية وأخذوا رهائن. أعدم النظام الجديد أربعة من أعـضاء حـزب الشعب الجمهوري، وزار الخميني شريعتمداري لكي يثبـت لـه بـأنّ الأفـراد المعدمين كانوا غير ثوريين. حل الحزب، وبعد سنتين، وضع شريعتمداري تحت الإقامة الإجبارية بسبب اتهامه بمحاولة مزعومة لإسقاط النظام، وجرد من لقـب آية ا العظمى. راجع أيضاً: بني صدر، أبو الحسن؛ خـامنئي، علـي؛ حـزب الشعب الجمهوري الإسلامي.

شريعتي، علي (١٩٣٣ – ١٩٧٧). هو أحد أكثر المفكّرين الإسـلاميين الاجتماعيين المشهورين الذين انتشر تأثيرهم من إيران إلى كلّ العالم الإسـلامي. وبينما لا يمكن اعتبار شريعتي أصولياً، إلا أنه أظهر العديد من الأفكار في ذلـك الإتّجاه. ولد شريعتي لعائلة مشهورة، فأحد أجداده كان عالماً محترماً. وكان أبـوه عالماً دينياً أيضاً ذا نزعات متحررة. استفاد شريعتي بشكل فكري من مكتبة أبيـه بالإضافة إلى الدراسة معه. في عام ١٩٤٩، انضمّ شريعتي إلى كلّيـة المعلمـين لسنتين وبدأ التعليم في القرى. بالإضافة إلى ذلك، شارك أباه في اجتماعات موالية للجبهة الوطنية. في عام ١٩٥٧، اعتقل لنشاطاته السياسية وسـجن حتـى عـام ١٩٥٨.

حصل على شريعتي الإجازة من جامعة مشهد في عام ١٩٦٠ وتوجّـه إلـى فرنسا للدراسة في السوربون حيث حصل على الدكتوراه في عـام ١٩٦٤، عـاد

إلى إيران واعتقل وسجن لستّة اشهر. بعد أن أفرج عنه، ذهب شريعتي إلى مشهد وأصبح أستاذ العلوم الإنسانية في جامعة مشهد. جذبت محاضراته العديـد مـن الناس. انضمّ إلى حسينية الإرشاد أيضاً، وهي منظمة ركّزت علـى النـشاطات الثقافية والتربوية. ما كانت نشاطاته شعبية بين الدوائر الدينية والحكومية. وفـي أوائل السبعينات، قامت الحكومة بمراقبة شريعتي بعناية وسجن ثانيةً فـي عـام ١٩٧٣ بسبب وجهات نظره المتشددة. أطلق سراحه في عام ١٩٧٥ بسبب وساطة الحكومة الجزائرية. استمر في الكتابة وهو تحت الإقامة الإجبارية، وسـمح لـه بترك البلاد في عام ١٩٧٧. وجد شريعتي ميتاً في إنكلترا بنوبة قلبيـة، إلا أنـه إنتشرت العديد من الإشاعات حول اغتياله من قبل عملاء الاستخبارات الإيرانية.

يرتكز تراث شريعتي الفكري الرئيسي حول محاولته إعادة تفسير الإسلام (*) من منظور الحداثة(*). آمن بضرورة الثورات الشعبية كتحقيق للرسالة الإلهيـة الإسلامية. فالدين (*) عنده لا يمكن أن يكون فقط قضية شخصية لكن يجب نشره في كافة أنحاء الحياة. كما أن الإسلام هو فلسفة (*) وعقيدة تحريـر(*) حيـث يحرر الناس لمتابعة تطبيق الرسالة الإلهية وتحقيق الـذات الإنـسانية. اسـتعمل شريعتي العديد من المبادئ الماركسية، مثل المادية الديالكتيكية في تحليله لقـضايا الإسلام. وأهم هذه القضايا هي قضية العدالة الاجتماعية (*) وحاجـة الجماعـة الشيعيّة للتعبئة السياسية. وفي مقابل وجهة النظر الشيعيّة التقليدية القائمـة علـى انتظار عودة الإمام الغائب لنشر العدالة (*)، دعا شريعتي الناس للعمـل علـى نشرها. اشترك في وجهة النظر هذه مع آية ا الخميني (*). وبـشكل مخـالف للإمام الخميني، سمح شريعتي بممارسة الإجتهاد(*) لغير رجال الـدين. راجـع أيضاً: الحداثة؛ مجاهدي خلق؛ مطهري، مرتضى.

الشريف، كمال (١٩٢٦-). كان أحد زعماء الإخـوان المـسلمين فـي الأردن (*) أثناء حرب ١٩٤٨ في فلسطين. ولد الشريف في العـريش/ مـصر. أصبح عضواً مجلس الشيوخ الأردني في عام ١٩٩٣. في وقت سابق، كان وزيراً للأوقاف وسفير الأردن إلى نيجيريا، وباكستان، وإندونيـسيا. تـرأس الـشريف الشركة الأردنية للصحافة والنشر.

شعبان، سعيد. راجع: حركة التوحيد الإسلامي.

شعراوي، محمد متولي. راجع: السلفية.

شفيق، منير. هو مفكّر أصولي ارتبط سابقاً بمنظمة التحرير الفلسطينية. يقول منير شفيق بأنّ العلاقة بين الحكومات والمجتمعات تواجه عقبات رئيسية عدة، من بينها فقدان العدالة الاجتماعية (*)، والكرامة الإنسانية والشورى (*). تتجاوز هذه القضايا عند شفيق الأفكار الغربية لحقوق الإنسان (*)، وسيادة القانون، والديموقراطية(*)، كما تشكل القاعدة الأساسية لعلاقة صحيحة بين الحاكم والمحكوم. لا يقبل شفيق أيّ تبرير للأوضاع الجائرة التي تهيمن على الحياة الإسلامية، مثل غياب الحرية السياسية لمصلحة النخبة الحاكمة ووجود الظلم الاقتصادي الواسع الانتشار. هكذا، فإن أي خطاب للنهضة يجب أن يخاطب هذه القضايا والعمل على نشر العدالة الاجتماعية، ورفع كرامة الانسانية، واحترام حقوق الإنسان الأساسية وسيادة القانون، وتوسيع معنى الشورى والمشاركة السياسية الشعبية من خلال تطوير المؤسسات التمثيلية.

الشقاقي، فتحي (١٩٥١ – ١٩٩٦). ولد لعائلة فقيرة في رام ا في فلسطين، ثمّ انتقل إلى مخيّم للاجئين في غزة. ماتت أمّه عندما كان في عمر الخامسة عشرة. حصل الشقاقي على تعليمه الإبتدائي في مدارس الأنروا. انضمّ إلى جامعة بير زيت بمنحة ألمانية لدراسة الرياضيات، ثمّ انتقل إلى القدس حيث علّم الرياضيات حتى عام ١٩٧٤.

بعد ذلك، ذهب الشقاقي إلى مصر ودرس الطبّ في جامعة الزقازيق وأصبح طبيباً للأطفال. كان معجباً بإيديولوجيا الرئيس جمال عبد الناصر القومية. في عام ١٩٦٦، أسس مع صديقين جماعة ناصرية صغيرة. بعد هزيمة ١٩٦٧، انتقل إلى الأصولية الإسلامية وبدأ بقراءة كتب محمد الغزالي وسيد قطب (**) وآخرين. قابل الشقاقي الشيخ أحمد ياسين (*)، الزعيم المستقبلي لحماس(*): حركة المقاومة الإسلامية لكنّهما لم يتفقا. فيما بعد، عمل الشقاقي كطبيب متنقل بين القدس وغزة. بدأ الشقاقي حياته السياسية في عام ١٩٦٨ مع حركة الإخوان

المسلمين (*) وتركها في عام ١٩٧٤ بعد اختلاف حول سياساتها تجـاه قـوّات الاحتلال الإسرائيلية.

أثناء وجوده في مصر، اتّصل الشقاقي ببعض مجموعات المعارضة الإسلامية المتشددة واعتقل مرّتين في عام ١٩٧٩ بسبب نشاطه الإسلامي المعارض القوي. اعتقل في المرة الأولى لأنه كتب كتاباً حول الخميني، الخميني: الحلّ البديل، وفي المرة الثانية، بسبب نشاطاته السياسية. أثناء إقامته في مصر، قابل الشقاقي موسى أبو مرزوق (*)، ممثل مكتب حماس السياسي لاحقـاً فـي الولايـات المتحـدة الأمريكية ورمضان عبد ا شلّح، الذي أصبح أستاذ جامعة فيما بعد في الولايات المتحدة الأمريكية ثم أصبح الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي (*) بعد اغتيـال الشقاقي.

أسس الشقاقي البناء العسكري لحركة الجهاد الإسلامي لكنها أعلنـت وجـود الجهاد علناً في عام ١٩٨٠، مع أنّ وجودها أصبح معروفاً في عام ١٩٧٨. اعتمد الشقاقي على خريجي جامعة الزقازيق الذين عادوا إلى المناطق المحتلـة، نظّـم الشقاقي خلايا حركته، خصوصاً في غزة. وبدأ ممارسة الطـب فـي مستـشفى فكتوريا في القدس لكنه اعتقل في عام ١٩٨٣ لـ ١١ شهراً بتهمة تنظيم الجهاد. اعتقل ثانية في عام ١٩٨٦، وحكم عليه بأربع سنوات. في عام ١٩٨٨، أبعد إلى جنوب لبنان. في منفاه، الذي دام لسبع سنوات، تحرّك الشقاقي في كافـة أنحـاء العالم العربي والإسلامي . شاركت حركته في الانتفاضة الفلسطنيّة. كـان ضـدّ معاهدات السلام الفلسطيني الإسرائيلي (*)، لكنه حاول عـدم اسـتعداء الـسّلطة الوطنية الفلسطينيّة. في عام ١٩٩٦، اغتيل الشقاقي في مالطا من قبل المخابرات الإسرائيلية. راجع أيضاً: الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

شقير، منير. راجع: حزب التحرير الإسلامي.

شلتوت، محمود (١٨٩٣ – ١٩٦٣). كان شيخ الأزهـر أثنـاء الفتـرة (١٩٥٨- ١٩٦٣). اتّخذ شلتوت بعض الإجراءات لإصلاح الأزهـر ولتحـديث الشريعة (*). وبينما دعم قانون ١٩٦١ لإصلاح الأزهـر، عـارض إخـضاع الأزهر لسلطة الدولة.

لفكر شلتوت خاصيتان أساسيتان: أولاً، آراؤه الفقهيـة التـي تحـاول ربـط الدين(*) بالحقائق الاقتصادية والسياسية المعاصـرة، خـصوصاً فيمـا يتعلـق بالمصلحة؛ ثانياً، التقريب بين المذاهب والطوائف الدينية المختلفة، خصوصاً السنّة والشيعة. من أتباعه الدّكتور محمد فؤاد الصراف، وأحمد عبده الشرباصي، وأحمد حسن الباقوري، ومحمد أبو زهرة، والدكتور عبدالعزيز كمال.

شلّح، رمضان عبدا . راجع: الشقاقي، فتحي.

الشمولية. يؤسس الأصوليون مفهوم الشمولية في مقابل تحيّز الفكر الإنـساني. إذ ان التوحيد (*) الإلهي دائم وثابت وشامل لكلّ سمات الحياة في التاريخ(*) كله ويتجاوز خصائص الوقت والمكان. إلا أن الإنسان محـدود فـي المعرفـة (*) والتجربة، ويتأثر بضعفه وبرغباته.

لذا فإن التوحيد الإسلامي فقط هو الذي يعطي الإنسانية خطاباً تفسيرياً واضحاً حول ظواهر الحياة والكون. علاوة عن ذلك، يرى الأصوليون ضرورة سـيطرة الخطاب الديني المنزّل في القرآن (*) على كلّ سمات الحياة بسبب قدرته علـى تزويد الإنسانية بمغزى لذاتها، وكذلك خطـاب صـحيح حـول ا والإنـسان، والمجتمع والفرد، والعام والخاص. راجع أيضاً التوحيد؛ عالمّية الإسلام.

الشهرستاني، هبة الدين (١٨٨٣ – ١٩٦٧). ولد في سـامراء فـي العراق لعائلة متدينة. انتقل الشهرستاني إلى كربلاء، وبعـد ذلـك إلـى النجـف للدراسة مع كاظم الخراساني وآخرين. فخراساني تـرّأس الحركـة الدسـتورية (المشروطة). تثقف الشهرستاني جيداً في العلوم الدينية والفلسفية وظـل علـى تواصل مع المراكز الرئيسية للتعليم الديني. بعد بدء الحـرب العالميـة الأولـى، ناضل الشهرستاني ضدّ البريطانيين الذين احتلوا العراق. أعلن العلماء الـدينيون الشيعة الجهاد(*) ضدّ البريطانيين ودافعوا عـن الخلافـة (*) العثمانيـة. قـاد الشهرستاني قواته لمحاربة البريطانيين وخسر. ثم ساعد الشهرستاني العثمـانيين على محاربة البريطانيين. بعد الاحتلال البريطاني للعراق، عـاد للتعلـيم، وفـي الوقت نفسه، كان يقاوم البريطانيين. سجن لتسعة أشهر بسبب نـشاطاته. أصـبح الشهرستاني، تحت حكم الملك فيصل، رئيس محكمة الاستئناف في العراق. خسر

بصره واستقال من منصبه. ثم أصبح عضواً في البرلمان حتى موته فـي عـام ١٩٦٧.

الشهري، محمد. راجع: تيار التغير.

الشورى. إن مفهوم الشورى الحديث كما دعا إليه حـسن البنـا، وحـسن الترابي، وراشد الغنوشي (**) وأصوليون آخرون ينص على ضـرورة تـدخّل الناس في الأمور السياسية علاوة على كلّ القضايا التي تتعلّق بالجماعة. لذا، تنكر الشورى مشروعية(*) الحكم الاستبدادي أو الإحتكار السياسي لرأي الجماعة، كما تجعل الجماعة مصدر السلطة التنفيذية. أما الحاكم، وبغض النظر عـن مركـزه الإجتماعي أو الديني، فهو لا يستطيع شرعاً تنظيم شؤون الدولة بشكل منفرد: ففي التحليل النهائي، عليه اللجوء والخضوع لاختيارات الناس. كما يفترض أن تجعل الشورى الحاكم مستجيباً، أو على الأقل غير معارض، للمواقف الشعبية ووجهات نظر الجماعة.

يعطينا حسن البنا، على سبيل المثال، مثال المحاكم في مصر، ويقول بأنّ على الحكومة الأخذ بوجهة نظر الناس التي تؤيد الشريعة(*) كالسلطة النهائيـة فـي صنع وتعديل القوانين، لذا، يجب تعديل النظام القضائي الثنائي في مـصر. لـذا، فإن توحيد أنظمة المحاكم، العلمانية والدينية تحت راية الشريعة هو فرض دينـي وملائم لطبيعة الشعب المصري. من وجهة نظر إسلامية، يجب إعلاء سيادة (*) الشريعة في كل أوجه الحياة، سواء المعلقـة بـالأمور الاجتماعيـة والشخـصية والاقتصادية أو السياسية. لكن القوانين الحالية في مصر هي ضدّ وعي الناس(*).

إنّ سلطة الشريعة الإسلامية على المجتمع والناس مؤسسة علـى النـصوص القرآنية. هذه النصوص لا تشير فقط إلى سيادة الشريعة الإسلامية لكنهـا عنـد الأصوليين تشير أيضاً إلى نصّية الحكم (*) السياسي كعقيـدة سياسـية رئيـسية للإيديولوجيا الأصولية. هذه النصوص يفسرها الأصوليون عموماً والراديكـاليون بشكل خاص على أنها إشارة إلى عدم إسلامية أغلب حكومات العالم المعاصـر. ويعتبر المتشددون أن عدم الالتزام بالحكم السياسي الإسلامي كفـر(*) وإشـراك با . على أية حال، ظهرت إمكانية مثل هذه التهمة لأن الأصوليين أخرجوا هـذه

النصوص من سياقاتها الاجتماعية والسياسية وعمموا استعمالها من ناحية تاريخية لتشتمل على كلّ العصور وكلّ البلاد.

يحاول أكثر الأصوليين تقديم الشورى كالمبدأ المركزي الرئيـسي المـشرعن للحكم السياسي. علاوة على هذا، فهم يعتقدون بوجوب فصل قضية الشريعة عـن قضايا التطور والتاريخ (*)، أما تجديدها في الأزمنة الحديثة فلابد أن يكون مـن خلال الشورى، والتي هي بحد ذاتها بحاجة لتفسير (*) حديث. وبشكل مختلـف، أن أي خطاب سياسي إسلامي حديث لا يستطيع التطور علـى أسـس خطابـات القرون الوسطى. وبينما اعتبر العديد من العلماء أن التفـسيرات المنبثقـة عـن الشريعة هي غير قابلة للتأويل، إلا أن الحقيقة أن مثل هذه التفسيرات تقوم علـى الممارسات الاجتماعية والسياسية للقرون الوسطى.

يدعو الأصوليون إلى تجذير الشريعة في الحداثة (*) وحسب حاجات المجتمع الحديث . وهكذا، وبينما اعتبر العلماء الشورى مبدأ مساندأ في الحياة السياسية، لا يوجد هناك نص(*) يحد من إعادة تفسيره مـن منطلـق جديـد. إنّ التقييـدات الاجتماعية والسياسية للشورى، ليست نصّية. وفي الأزمنة الحديثـة، يجـب أن تكون أقرب إلى الديموقراطية(*). لكن بينما تتماثل الشورى والديموقراطية فـي المعنى المباشر، إذ إنهما تدعوان إلى المشاركة والتمثيـل العـامّ فـي الـشؤون السياسية، إلا أنهما على الرغم من هذا، تختلفان مـن حيـث الدلالـة. تؤسـس الديموقراطية على المرجعية النهائية للناس؛ على النقـيض مـن ذلـك، تؤسـس الشورى على مرجعية ا .

وتتميز الشورى عن الديموقراطية عند حسن الترابي وسيد قطب (*) وحـسن البنا في أنّه على الرغم من أن التفكير الإنساني متحرك ومؤقـت إلا أن الـنصّ الإلهي دائم ويوحّد وعي الناس. من ناحية أخرى، لا تمتلك الديموقراطيـة نـصاً دائماً، إلا أن العقل (*) الإنساني يؤسس لخطابات متساوية، إلا أنها جميعاً وعلى حد سواء مليئة بالعيوب. لذا، فعندما تصل الشورى، على سبيل المثال، إلى مبادئ اقتصادية واجتماعية وقانونية ودستورية، فهي تؤطرها في الشريعة، وليس فقـط في مصلحة هذه الجماعة أو تلك. وحتّى عندما تفرض الأغلبية إدّعاءً معيّناً، يمكن موازنته من خلال الشريعة.

كما تختلف الشورى عن الديموقراطية الليبرالية أيضاً لأن الأخيرة تمنح الحقّ السياسي بشكل رمزي في الغالب لوقوعها تحت سيطرة البنى الاقتصادية، وهـذا طبقاً للترابي. فبدون تأسيس العقل الإنساني فيما هو إلهي، فإنه ينـتج النظريـات والمذاهب الجزئية والخاصة والمعيوبة. من هذه الأمثلة الرأسمالية(*) التي تمركز الثروة في بضعة أشخاص؛ والمثال الاخر هو الـشيوعية التـي تـضع الـسلطة الحقيقية في بضعة اشخاص مع أنّها نظرياً تزيل الثروات الشخصية. هذه النتيجة الجدلية تنجم عن ظرفية النظريات الإنسانية التي تمنع إمكانيـة الوصـول إلـى المطلق، سواء في المجتمع، أو الاقتصاد، أو السياسة.

وهكذا، ومن وجهة النظر الأصولية، فإن الخطاب الذي يفصم العلاقـة بـين الشورى والتوحيد يخرج الخطاب القرآني عن هدفه المقدّر إلهياً. وهـذا ينطبـق أيضاً على الخطابات الأخرى أيضاً: فالاستبداد(*) هو الوحـدة دون الـشورى؛ وفصل الوحدة عن الحرية(*) يجعلها استبداداً؛ كما أن الحرية دون الوحدة هـي إباحية. لذا، فإن التحرير(*) الإسلامي، المؤسس على الشورى، هو التـوازن(*) بين تحرّر الناس من الجاهلية(*) الفكرية والطاغوت السياسي.

علاوة على ذلك، تصبح الشورى المحرّرة إسلامياً عند الترابي وقطب والبنـا آلة التغيير والبحث عن المعنى الصحيح للتوحيد والتفوّق المستمر علـى الجهـود الإنساني. هكذا، يجب تبني الخطاب الجديد المستند إلى مفهوم الشورى المحـرّرة لكي تعيد توجيه التدين والعمل السياسي. ويجب أن يكون للشورى الدور الأساسي في بلورة فلسفة (*) إسلامية حديثة داعية إلى التفوّق، والرفض، والتحدي.

على أية حال، أن إعادة مثل هذه الصياغة للديموقراطيـة والـشورى، يعتقـد الترابي أن لها بعض الجذور الإسلامية، فالديموقراطية في الغـرب(*) طـوّرت تحت التأثير غير المباشر للفكر السياسي الإسلامي، وبشكل محدّد، تحـت المبـدأ الإسلامي في المساواة الدينية والسياسية (*) بين المسلمين. راجع أيضاً: عبـده، محمد؛ الأفغاني، جمال الدين؛ الأصالة ؛ العوا، محمد سليم؛ الحـضارة؛ الحكـم الدستوري؛ الديموقراطية؛ الحركة العربية الإسـلامية الديموقراطيـة؛ الحـوار؛ المساواة؛ الحرية؛ الغزالي، محمد؛ الحكومة، أشكال؛ حزب الأمة؛ حوى، سـعيد؛ الإجماع؛ الحكومة الإسلامية؛ حزب العمل الإسلامي ؛ الجبهة الإسلامية للإنقـاذ؛

الأسلمة؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الفقه؛ خالد، خالد محمـد؛ مجلـس الـشورى؛ الحداثة؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ النبهاني، تقي الدين؛ الراديكالية؛ رضـا، محمد رشيد؛ شفيق، منير؛ الشريعة؛ اتحاد القوى الشعبية؛ اتحاد القوى الإسـلامية الثورية.

الشوقيون. راجع: جماعة المسلمين.

- ص -

الصباحي، أحمد. راجع: حزب الأمة في مصر.

صحابي، عزّت ا . راجع: التيار المصدّقي.

الصحوة الإسلامية. راجع: الأصوليّة؛ الأصولية الإسـلامية؛ الإخـوان المسلمون؛ السلفية؛ الوهابية.

الصدر، محمد باقر (١٩٣٥ – ١٩٨٠). ولد في العراق وترعرع في النجف. يعتبر الصدر أحد أهم المفكّرين الشيعة الأصوليون البارزين. انتشر فكـره فـي جميع أنحاء العالم الإسلامي، خصوصاً في الجماعات الـشيعيّة. دمـج الـصدر معرفته للشريعة (*) والقيادة الـسياسية مـن خـلال تأسـيس حـزب الـدعوة الإسلامية(*). فعمل على محاربة نفوذ الشيوعية وهيمنة حزب البعث.

وقع علماء الدين في العراق تحت مراقبة شديدة من النظام، وبدأ النظام بتفعيل عملية ترويض وقمع للعماء، وخصوصاً بعد قيام الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩(*) ودعم الصدر الكبير لها. أدت المواجهة بين الجماعة الشيعيّة والنظام إلى العديـد من الأحداث المثيرة، ومنها إعدام الصدر وأخته في عـام ١٩٨٠. إلا أن تـأثير الصدر الفكري تزايد بعد موته، وانتشرت العديد من وجهات نظره الأيديولوجيـة والفلسفية، خصوصاً حول الأمور المتعلقة بالحكم الدستوري(*) والاقتصاد. راجع أيضاً: الدعوة الإسلامية في العراق؛ فضل ا ، محمد حسين؛ حزب ا .

الصدر، موسى(١٩٢٨ – ١٩٧٨!). بينما لا يمكن تصنيف الإمام الصدر كأصولي، إلا أنه أسس حركة أمل في لبنان التي انطلقـت منهـا حركـة أمـل الإسلامية وحزب ا (**) والتي عملت على التعبئة السياسية للشيعّة.

ولد الصدر في قم ودرس في المدارس الدينية . ثمّ درس الـصدر الاقتـصاد السياسي والقانون في جامعة طهران. في عام ١٩٥٣، ذهب إلـى النجـف فـي العراق وواصل دراساته الدينية. في عام ١٩٦٠، انتقـل إلـى لبنـان وأصـبح الشخصية الشيعية الدينية الأبرز. أعطي الصدر الجنسية اللبنانية في عام ١٩٦٣. اختفى الصدر في عام ١٩٧٨ بينما كان في رحلة بين طرابلس / ليبيا ورومـا.. راجع أيضاً: فضل ا ، محمد حسين؛ حزب ا ؛ حركة أمل الإسلامية.

صفوي، سّيد مجتاب نبوي (١٩٣٢- ١٩٥٦). هو زعـيم فـدائيي إسلام (*) التي تأسست في عام ١٩٥٤. ولد صفوي في عـام ١٩٣٢ والتحـق بمدرسة دينية في النجف في العراق. قتل إثنان من أتباعه أحمد كـسروي، وهـو كاتب ديني، لأن صفوي وجد كتاباته ضلالية. بعد عودة الشاه إلى العرش في عام ١٠٥٣، حاول فدائيو اسلام اغتيال رئيس الوزراء في عام ١٩٥٥. حكـم علـى صفوي وثلاثة زعماء آخرون بالموت ونفّذ الحكم في عام ١٩٥٦. راجع أيـضاً: فدائيو إسلام.

الصهيونية. راجع: إسرائيل.

الصيفي، عبد الحفيظ. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

- ض -

الضاوي، الحبيب. راجع: الجبهة الإسلامية للإنقاذ في تونس.

الضناوي، محمد علي. راجع: الجماعة الإسلامية في لبنان.

- ط -

الطاغوت. راجع: الاستبداد.

طالقاني، السّيد محمود (١٩١٠ – ١٩٧٩). هو أحد المنظرين المهمين للثورة الإسلامية في إيران (*). ولد طالقاني لعائلة متدينـة فـي وادي طالقـان وترعرع في طهران. درس في كل من قم والنجف وعاد إلى طهران فـي عـام ١٩٣٩. عارض طالقاني الشاه وسجن لبضعة أشهر. كمـا عـارض الخـضوع لرجال الدين أيضاً أقام المجالس لتعليم القـرآن. تعـاون طالقـاني مـع مهـدي بازركان(*) لتطوير الاستراتيجية ضدّ الشيوعيين بعدما تنازل الـشاه فـي عـام ١٩٤١.

أصبح طالقاني ناشطاً جداً في النشاطات السياسية. تحلّـل كتاباتـه القـضايا السياسية والإجتماعية من منظور إسلامي. أصبح طالقاني جـزءاً مـن حركـة المقاومة الوطنية لإيران. فيما بعد، أمضى طالقاني العديد من السنوات في السجن والمنفى وأطلق سراحه في عام ١٩٧٨. اختير لمجلس الخبراء (*). تدّعي عـدة مجموعات مختلفة في غيران أنها تنتمي إليه سياسياً وثقافياً، مثل أعضاء حركـة تحرير إيران ومجاهدي خلق (**). راجع أيضاً: بازركان،مهدي؛ حركة تحريـر إيران؛ التيار المصدّقي.

طاهر، عصام محمد. راجع: الأفغان العرب.

الطباطبائي، محمد حـسين (١٩٠٣ – ١٩٨١). هـو أحـد أبـرز المفسرين والفلاسفة الشيعة. ولد الطباطبائي لعائلة مشهورة من علماء الدين فـي تبريز. درس في النجف في العراق واكتسب العلوم الدينية والفلسفية. عـاد إلـى تبريز في عام ١٩٣٤، وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبح مهماً بسبب معارضته للهيمنة الشيوعية في أذربيجان. كرس الطباطبائي حياته للكتابة والتعليم في قـم، إيران.

مساهمته الفلسفية الرئيسية تستند إلى محاولته لنقض أسس الماركسية (*). من طلابه المهمين، مرتضى مطهري (*)، الذي لعب الدور الهامّ في قيـام الثـورة الإسلامية في إيران(*).

الطفيلي، صبحي. كان أمين عام حزب ا (*) في لبنان أثنـاء مرحلتـه المتشددة، أي حتى عام ١٩٩٢؛ إلا أن التغيرات السياسية في إيران التي وضعت هاشمي رفسنجاني(*) في رئاسة الجمهورية في إيران أدت إلى خفـض الـوتيرة الثورية. ولد الطفيلي في منطقة البقاع، ويترأس حركة محلّيّة الآن، مجلس أعيان بعلبك/ الهرمل، التي تعمل ضدّ الحكومة اللبنانية وسياساتها التنموية. فـي عـام ١٩٩٨، وبعد المجابهات العسكرية مع الجيش اللبناني، اختفى الطفيلـي لتجنّـب التوقيف، وحل مجلس الأعيان. ويعتبر الطفيلي من الإسلاميين المتشددين جداً في توجهاته السياسية وجاهز للاشتباك مع السلطات. راجع أيضاً: حزب ا .

طلائع الفداء. هي جماعة إسلامية مسلحة بزعامة محمد حبيب الأسود في عام ١٩٨٧، اتهم من قبل السلطات التونسية بالتخطيط لإزالـة النظـام الحـاكم ولتأسيس الأمة الإسلامية (*). لكن عندما أصبح زين العابدين بن علـي رئـيس تونس، أطلق الأعضاء المعتقلين من طلائع الفداء.

الطلائع المقاتلة. هذه الخلايا السرية للأعضاء المتشددين في الإخوان المسلمين في سوريا (*) ظهرت بزعامة مروان حديد في محافظـة حمـاه فـي أواخـر الستّينات. حديد، والذي درس في القاهرة الآراء المتـشددة للإخـوان المـسلمين المصريين (*)، أي أفكار سيد قطب (*)، يقول بأنّ الإخوان المـسلمين واجهـوا انقراضاً نهائياً على يدي الدولة ما لم تدافع الحركة عن نفسها عن طريق الكفـاح المسلّح أو الجهاد(*) . ومع أنّ هذه الرسالة لم تجذب كبار زعماء الإخوان فـي دمشق الذين فضّلوا الوسائل السلمية لتقويض السلطة ومشروعية (*) النظـام، إلا أن الأعضاء الأصغر سناً في المدن الشمالية الوسطية، خصوصاً حمـاه وحلـب، التفوا حول رسالة حديد.

انتظم أتباع حديد في خلايا سرية مؤلفة من حوالي اثني عشر فرداً، مع دعـم من قبل التجار والصنّاع الذين كوّنوا الأغلبية فـي عـضوية الفـروع الـشمالية للإخوان المسلمين في سوريا. نظّمت هذه الخلايا سلسلة انتفاضات معادية للبعثيين

في حلب، وحماه، وحمص، وإدلب فـي عـامي ١٩٦٨ و ١٩٦٩. فـي أوائـل السبعينات، اتحدوا تحت شعار الطلائع المقاتلة، وأصبح سعيد حوى (*) أحد أبرز الأصوليين المتشددين في سوريا.

طوال السبعينات، واصلت الطلائع المقاتلة حملة الاغتيالات والتخويـف ضـدّ مسؤولي البعث. اسر مروان حديد أثناء أحد هذه العمليات في دمشق فـي عـام ١٩٧٦، ومات في السجن بعد ذلك بقليل. ثم وقعت الخلافات في القيادة بين سعيد حوى وعدنان عقلة. لكن المنظمة واصلت حملتها ضد النظـام، كانـت تـضرب الهدف تلو الهدف. هذه الهجمات توّجت في حرب قصيرة مـدمرة فـي المـدن الشمالية في عام ١٩٨٠.

أثناء هذه الفترة، تمكنت أجهزة أمن الدولة من الطلائع المقاتلـة، فأسـرت أو قتلت أغلب زعمائها. بعض بقايا المنظمة، بقيادة عقلـة، تعاونـت مـع الجبهـة الإسلامية (*) أثناء تمرّد عام ١٩٨٢ في حماه، لكنها رفـضت الانـضمام إلـى الجبهة في إقامة التحالف الوطني لتحرير سوريا. في عام ١٩٨٣، أنهـى عقلـة ثلاث سنوات من العمل السري غير المثمر ضدّ النظام فاستسلم إلى السلطات من خلال عفو عامّ. راجع أيضاً: الإخوان المسلمون في سوريا.

طليس ، خضر علي (١٩٦٢ – ١٩٩٨). اصبح عضو البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢ وثانية في ١٩٩٦ كمرشّح لحزب ا (*) في البقاع. اشترك طليس في محاولة الحزب في الانفتاح على المسيحيين في لبنان ودعـا إلـى التفـاهم الإسلامي المسيحي.

الطليعة. ينظر العديد من الأصوليين المتشددين،خصوصاً سيد قطب وتقـي الدين النبهاني (**) إلى وجود الطليعة الدينية كضرورة لتطـوير الحركيـة (*) الإسلامية. هكذا، فإن أيّ جماعة أو نظام أيديولوجي (*) لا يستند إلى الإسلام(*) يفتقد إلى المشروعية. وهذه الطليعة ستحترم حقوق الأقلّيات الدينية وتـسمح لهـم بالبقاء على إيمانهم، لكن ليس لهم حقوق سياسية أو حـقّ تـشكيل الأحـزاب(*) السياسية، أو حتى طليعة.

على سبيل المثال، فسيد قطب، وهو المسؤول عن تطوير هذا المفهوم بـشكل متشدد، يربط حصة التعبير والتجمع بحدود الفهم الأيديولوجي الإسلامي. وكلّ تلك

المجتمعات والأحزاب التي لا تطابق مع مثل هـذه المفـاهيم تعتبـر مجتمعـات جاهلية(*). وهكذا، يمكن فقط لفلسفة (*) إسلامية أن تتمثّل في حزب سياسي أو طليعة. وكتابه، معالم في الطريق، يحدد مهمّة هذه الطليعـة فـي أخـذ موقـف استبعادي وشديد تجاه كلّ العقائد والمجتمعات وطرق الحياة الأخرى.

على أية حال، إن إقامة النظام الإسلامي يسمح بتدخّل المؤسسات المختلفة في العمل السياسي من أجل معرفة رأي الجمهور في سياق العقيدة الإسـلامية وفـي استثناء العقائد الأخرى. راجع أيضاً: الجهاد؛ مصطفى، شكري؛ الأحزاب.

الطنطاوي، علي. راجع: السلفية.

طه، أحمد. أحد زعماء الجماعة الإسلامية(*) في مصر بقيادة عمـر عبـد الرحمن. يعيش طه الآن في الخارج. دعم مبادرة الـسلام (*) بـين الحكومـة المصرية والجماعة التي أطلقها منتصر الزيات (*). لكن طه لم يلتزم في الحقيقة بوعده للزيات في إعلان الجماعة بوقف نشاطاتها المسلّحة. ويبدو أن طه يخطّـط الآن من خارج مصر لشن الهجمات العسكرية من قبل الجماعة وينشر البيانـات في دعم العمليات التي تحدث في مصر، مثل حادثة الأقصر في عام ١٩٩٧. بعد تلك العملية، أعلن طه بأنّ العمليات العسكرية ضدّ السياحة في مصر ستتواصل.

طه، علي حسن (١٩٤٩-). كان مرشّحاً لحزب ا (*) عن منطقة البقاع وأصبح عضو البرلمان اللبناني في عام ١٩٩٢. وهو عضو المكتـب الـسياسي لحزب ا وكان ناشطاً جداً في أعمال المقاومة الإسلامية ضدّ الإسرائيليين. يعتقد بأنّ المسلمين والمسيحيين يجب أن يجدوا أرضية مشتركة لإقامة أعمال مشتركة، ويجب أن لا يقوم لبنان على الطائفية.

طه، علي عثمان. هو الشخصية الثانية في الحركة الإسلامية في السودان بعد حسن الترابي(*). كان عضو المجلس الوطني الانتقالي (البرلمان)، ثمّ أصبح وزيراً في نظام عمر البشير (*). سابقاً، كان رئيس الكتلة الأصولية في البرلمان ورئيس المعارضة ضدّ التحالف بين الأحزاب الأخرى(*)، الأمة والإتحادي. وهو أحد أكثر الأعضاء البارزين في الجبهة الإسلامية الوطنية.

- ظ -

الظواهرة، عبد الباري عبد الكريم (١٩٤٥ -). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*). ولد الظواهرة وتلقى تعليمه الإبتـدائي والثانوي في الزرقاء، الأردن. اصبح نائب رئيس بلدية الزرقاء.

الظواهري، أيمن (١٩٥١-) . جراح وزعيم الجهاد الإسلامي في مـصر. متهم بالتخطيط لقتل الرئيس أنور السادات ومحاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك. وهو الزعيم العقائدي للقاعدة ويتبنى العنف كـسبيل للعمـل العـسكري. توجـه الظواهري إلى أفغانستان وساعد في تأسيس الجبهة الإسـلامية لتحريـر الأرض المقدسة عام ١٩٩٨ في رعاية أسامة بن لادن(*). وقد سافر في بداية التسعينات إلى الولايات المتحدة من أجل الحصول على الدعم المـادي ومقابلـة الناشـطين هنالك. والظواهري هو العقل المدبر وراء أسامة بن لادن. وهو من قام بتحويـل ابن لادن من مجاهد في أفغانستان إلى مجاهد في العالم كله.

وكان الظواهري قد ولد في عائلة ثرية. وبعد تركه لمصر بـدأ فـي معاينـة المرضى في أفغانستان، وهناك شجعه ابن لادن على الحرب على الجبهات. ويقال إن الظواهري قد خضع لعدة عمليات جراحية تجميلية في محاولة للتخفـي. والآن لا يعرف مكان وجوده حيث تلاحقه الولايات المتحدة الأمريكية منذ سقوط نظـام طالبان في أفغانستان عام ٢٠٠١. راجع أيضاً: الجهـاد الإسـلامي؛ بـن لادن، أسامة؛ المغربي، نبيل عبد المجيد.

- ع -

عارف، سليمان. راجع: حزب النظام؛ حزب السلامة الوطني.

عاطف، محمد. المعروف بأبي حفص المصري، هو شرطي مـصري سـابق ساهم في تأسيس القاعدة في أفريقيا، وهو المستـشار الإعلامـي لأسـامة بـن

لادن(*). اتهمته الولايات المتحدة بالتخطيط لتفجير سفارتيها في كينيا وتنزانيـا. وابنة عاطف متزوجة من الأبن الأكبر لأسامة بن لادن.

عاكف، محمد مهدي. راجع: المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

عاكور، عبد الرحيم (١٩٣٩-). عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهـة العمل الإسلامي(*) في الأردن. ولد في سريح، وحصل على الإجازة في الفقـه الإسلامي من جامعة دمشق في عام ١٩٦٦. عمل كمدير للأوقاف والتوجيه فـي وزارة الشؤون الدينية. علّم عاكور في العديد من الجامعات وأصـبح نائبـاً فـي البرلمان الأردني للفترة _ ١٩٨٩- ١٩٩٣).

عالمّية الإسلام . تنتفي جاهليـة(*) العـالم بالكامـل عنـد الأصـوليين المتشددين عندما تنتشر عالمّية الإسلام في جميع أنحاء العالم. هذه العالمية تتمثل جوهرياً بخضوع كلّ الناس لألوهية ا (*). على أية حال، لا ينظر الأصـوليون المتشددون مثل هادي مدرسي، وسيد قطب وعبد الجواد ياسين إلى هذه الهيمنـة كتجاوز ضدّ حرية (*) الإنسانية لأن الإسلام (*) يرفعها إلى مكانها الطبيعـي كهدف نهائي في حد ذاتها. فالإسلام يبني علاقاته على احترام الإنسان بموجـب المبادئ العامّة للشريعة (*).

يوضّح المدرسي هذه الفكرة بالتوسّع في شرحه للطبيعة البشرية، والتـي لهـا مغزى روحي وطبيعي وسمة مادية. فالإنسان يشترك في المادية مع الحيوانـات؛ إلا أن الجانب الروحي ينفرد به الإنسان. ويقيم الإسلام التوازن (*) بين المادية والروحانية ويرفع الإنسان فوق غرائزه المادية بربط القيم بما هو حق وإنـساني. أما الأشياء فقيمتها في قدر خدمتها، وليست لها قيمة في حد ذاتها.

إن إحدى هذه القيم عند سّيد قطب وأبي الحسن الندوي وحسن البنا (**) هـي عالمّية الإسلام التي تظهر في شكل رفض الامتيازات المعطـاة علـى أسـاس الجنسية أو اللغة أو الأرض. كما تظهر في شكل دعوته (*) لعبادة الإله الواحـد، والعدالة (**) الشاملة، والأخوة العامة، والإيمان بالرسل والكتب السماوية ويـوم الحساب. يضيف آية ا الخميني (*) إلى ذلك بأنّ الإسلام هو ديـن (*) أولئـك الذين يكافحون من أجل الحق والدين الذي يدعو إلى الحرية (*) والاستقلال.

إلا أن الذي يجعل تحقيق العالميّة مهماً جداً عند الأصوليين هو اعتقـادهم أن الإسلام هو النظام الوحيد (*) الذي يلبّي حاجات الإنسان الفطرية. في الحقيقة إن عالمية الإسلام تتطابق مع شموليته (*). فالإسلام، أولاً، ينظّم كلّ أوجـه الحيـاة ويسمح لحلول متجدّدة للمشاكل الجديدة ثانياً، هو نظام كامل، مشتمل على قوانين إجتماعية وسياسية وتوجيهات وقوانين للأمم . يشرح الندوي بالتفصيل التغييرات الثورية التي أتى بها الإسلام الصحيح في موضوع النظام العالمي. فهـو يزيـل الجاهلية الطقوسية المقنعة، بما في ذلك منع الحياة والأشياء الماديـة ويـستبدلها بالتضحية الذاتية، وحبّ الإنسانية والتمسّك بالحقيقة. كما يـؤدّي الإسـلام إلـى الأمانة والكرامة مما يمنع المسلمين من تقبل الإستبداد (*)، سـواء الـسياسي أو الديني. فالاستسلام للقوة دون الهدف القانوني والأخلاقي والسياسي الصحيح هـو غير مقبول على الإطلاق. راجع أيضاً: الدعوة؛ الخلافة؛ الحـضارة؛ الحـوار؛ الحكم؛ الجهاد؛ الدين؛ الثورة؛ التوحيد.

عباد الرحمن. هذه الجماعة أسّسها محمد عمر الداعوق في بيروت مباشرة بعد إقامة دولة إسرائيل (*) وأصبحت رسمية في عام ١٩٥٢. ومـن الأعـضاء المؤسّسين عمر حوري، ومصطفى حوري، وإبراهيم قاطرجي، وسارت الجمعية على خطى الإخوان المسلمين (*) في مصر، لكن نشاطاتها كانت خيرية وأخلاقية وثقافية وأقل اهتماماً بالسياسة. وقبل الإجازة لها من قبل السلطات اللبنانية، عملت ضمن جمعية البر والإحسان. وقامت جماعة من الأعضاء الأصغر سناً بالانشقاق وتأسيس الحركة الإسلامية في لبنان (*) لأنهم أرادوا العمل في السياسة. راجـع أيضاً: الحركة الإسلامية في لبنان.

عبد الرحمن، عمر (١٩٣٨-). ولد عبد الرحمن لعائلة فقيرة في عـام ١٩٣٨ في الجمالية في صعيد مـصر. ودرس فـي المعاهـد التقليديـة الدينيـة واستظهر القرآن في عمر مبكّر. تخرّج عبد الرحمن في جامعة الأزهر في عـام ١٩٦٥ وأصبح عالماً دينياً وعيّن إماماً في مسجد رسمي. جذبت خطاباته الحـادّة اهتمام الناس. كانت سنة ١٩٦٨ نقطة تحوّل في حياته حيث بدأ في الانتقال إلـى الإسلام السياسي(*)؛ وصف جمال عبد الناصر بأنه فرعـون مـصر. حذّرتـه مخابرات الشرطة السرية بالإضافة إلى إدارة الأزهر من إطـلاق التـصريحات

الاستفزازية فهدّدته بعقوبة السجن والطرد، على التوالي. اعتقل عبد الرحمن لثمانية شهور لأنه أعطى فتوى (*) تحرم صلاة الجنازة على عبد الناصر في عام ١٩٧٠.

عندما أطلق سراحه، واصل دراساته العليا وحصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٧، وعيّن أستاذاً في جامعة الأزهر في أسيوط. ثمّ عمل في التعليم في المملكة العربية السعودية لأربع سنوات في جامعة الملك سعود. عندما عاد إلى مصر، حوكم بتهمة التحريض بفتوى على قتل الرّئيس السادات لكنه أطلق سراحه مجدداً في عام ١٩٨٤. في عام ١٩٩٠، هاجر عبد الرحمن إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي عام ١٩٩٣ تم توريّطه في انفجار مركز التجارة العالمي في نيويورك وحكم عليه في عام ١٩٩٤ بالسجن مدى الحياة.

ولكون عبد الرحمن ضريراً، رفض بعض نشطاء الأصوليين قيادته المعيوبة. إلا أنه طلب منه قيادة الجماعة الإسلامية الجهادية، وهي فرع تنظيم الجهاد في صعيد مصر. يقسّم عبد الرحمن الحركات الإسلامية إلى اتجاهين: واحد تتزعّمه جماعة الإخوان المسلمين (*) التي تتقبل شرعية النظام القائم ولذلك تتقبل التعددية والديموقراطية (**) كأساليب شرعية في العمل السياسي بالإضافة إلى إقامة الدولة الإسلامية (*). الاتجاه الآخر تتزعّمه الجماعة الإسلامية التي تنكر مشروعية (*) النظام وبالتالي تتبنى المجابهة الكلية. ويتّهم عبد الرحمن الإخوان بالتحابي، بسبب عملها مع الرئيسين محمد أنور السادات ومحمد حسني مبارك، وبسبب إدانتها الجماعة التي كانت وراء اغتيال السادات والعنف(*) بالإضافة إلى زياراتها للبابا القبطي وما شابه. كما يرفض عبد الرحمن الليونة السياسية للإخوان في تحالفها مع حزب الوفد بالإضافة إلى حزبي العمل والأحرار. ويدعو إلى استبدال المنهج الاستيعابي للإخوان بالمنهج الاستبعادي للجماعة التي ترفض التكامل مع المؤسسات الديموقراطية وتتبنّى العنف في حل القضايا الأساسية منها، المتعلقة بالهوية، والأخلاق، ونظام القيم وما شابه. بالإضافة إلى كل هذا، يتوافق عبد الرحمن مع سّيد قطب (*) في وصفه لأيّ نظام (*) يتبنّى المبادئ الغربية على أنه عودة إلى الكفر والجاهلية (**) ويشرّع إسقاطه.

تقود مثل وجهة النظر هذه تنظيم الجهاد لإعـلان ا لحـرب علـى البرلمـان المصري الذي أعطى نفسه (المادة ٨٦ من الدستور) الحق في التشريع وسـمح بالديموقراطية، وهو مفهوم يعامل على حـد سـواء المـؤمن وغيـر المـؤمن كمواطنين. فالنظام الديموقراطي المفترض في مصر يريد المسلمين، في رأي عبد الرحمن، أن يدخلوا في السياسات الحزبية لكي يساوي الإسلام بالعقائد الأخـرى. على أية حال، تؤمن حركته الإسلامية بتفوقها المميّز ولا تحترم القانون الوضعي الجاهلي. ويرفض أيّ دور لأكثرية المؤسسات التمثيلية في التفـسير الـديني أو القضائي. فالمشروعية القرآنية ليست بحاجة إلى أي مؤسسة للإشـراف عليهـا. وهكذا، يعتبر عبد الرحمن أن أيّ انتهاك للنصّ القرآني يقود الحاكم إلى الكفـر، ويعرض مرتكبها للعقاب حتى الموت. ويقرر عبد الرحمن بـأنّ الحكّـام غيـر الشرعيين يستحقّون الموت.

أقرّ عبد الرحمن استعمال العنف أيضاً ضدّ أقباط مصر بالإضافة إلـى أخـذ ممتلكاتهم. وبدأت جماعته حملة دائمة ضدّ قيادة الأقباط، وهذا العمل كان جـزءاً من التوتّرات الطائفية في صعيد مصر. وسمحت جماعتـه لنفـسها بالمهاجمـة والإضرار بالمواقع والمخازن الحكومية. راجع أيضاً: الردة؛ الدستور؛ الفتـوى؛ الجماعات الإسلامية؛ جماعات الجهاد الإسلامي؛ رشدي، أسامة؛ طه، أحمد.

عبد السيد، صلاح. راجع: الإخوان المسلمون في السودان.

عبد العزيز، عثمان. راجع: الحركة الإ سلامية الكردية.

عبد العزيز، علي. راجع: الحركة الإسلامية الكردية.

عبد العزيز، ناجي. راجع: حزب التجمع اليمني للإصلاح.

عبد الكريم، أحمد صالح. راجع: منظمة الجهاد في اليمن.

عبد المجيد، محمود. راجع: قوات الدفاع الشعبية.

عبد المحمود، بابكر. راجع: قوات الدفاع الشعبية.

عبده، غانم.راجع: حزب التحرير الإسلامي .

عبده، محمد (١٨٤٩ - ١٩٠٥). لا يعتبر محمد عبده أصولياً، لكنه أحـد زعماء الحركة الإصلاحية التي كان لها تأثير كبير في كلّ الحركات الإسـلامية. نشأ عبده على التعليم الديني وتخرج في جامعة الأزهر الشريف. قابل جمال الدين الأفغاني(*) وأصبح صديقه وتلميذه. عندما طرد الأفغاني من مصر عام ١٨٧٩، طرد عبده من وظيفته في دار العلوم. في العام ١٨٨١، أصبح محـرّر **الجريدة الرسمية** في مصر. لكن بسبب دعمه لثورة عرابي في مصر، طرد وأنضم إلى الأفغاني في باريس في ١٨٨٧ ونشرا سوية مجلة **العروة الوثقى**. في العـام ١٨٨٩. عاد إلى مصر وأصبح قاضياً، وفي عام ١٨٩٩، أصبح مفتـي الـديار المصرية. ويعتقد بعض المفكرين أنه أعطي هذه الوظيفة بـسبب صـداقاته مـع البريطانيين.

بعد الفترة التي كان فيها تحت تأثير الأفغاني، أصبح عبده لا يـؤمن بجـدوى النشاط السياسي وبدأ التركيز بدلاً من ذلك على الإصلاحات التربوية والثقافيـة. حاول إعادة تفسير الإسلام (*) في ضوء الحداثة(*)، مما يعني تجاهل التفسيرات التقليدية. وقد فتح باب الاجتهاد (*) على مصراعية لكي يستفيد الفكر الإسـلامي من العلوم والحداثة. وقد اعتقد أنه ليس هناك أي تناقض ضروري بين الإسـلام والحضارة الحديثة. كما رأى عبده ضرورة أن يكون الإسلام القاعـدة الأخلاقيـة للمعيشة الاجتماعية والسياسية. فهو، على سبيل المثال، طوّر المبدأ الفقهي غيـر الموظف، أي مفهوم المصلحة، كمـا جعـل مـن الـشورى(*) نظـام مـشابه للديموقراطية البرلمانية، وجعل من الإجماع (*) رأياً عاماً. ودعا إلى تبـسيط أو تنقية الإسلام من التعقيدات السياسية والفلسفية والكلامية غير الـضرورية التـي طوّرت في مراحل تاريخية عدة. قبل عبده الدور الأساسي للعقل في تفـسير (*) القرآن(*)، رافضاً بذلك التراكمات الكلامية والفقهية الماضـية. راجـع أيـضاً الأفغاني، جمال الدين؛ ابن باديس، عبد الحميد؛ جمعية العلماء المسلمين؛ الجهـاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ الحداثة؛ رضا، محمد رشيد؛ الـسلفية؛ علم الكلام؛ الوهابية.

عبيدي، زهير عبد الرحمن (١٩٤٠ -). فاز بمقعـد فـي البرلمـان اللبناني في عام ١٩٩٢ كمرشّح للجماعة الإسلامية (*). عبيدي هو خريج جامعة السوربون ويعمل كأستاذ في كلّية العلوم الاقتصادية وإدارة الأعمال في الجامعـة اللبنانية. خسر في الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٦.

العتيبي، جهيمان بن سيف. هو زعيم الجماعة التي اقتحمت الحرم في مكة المكرمة في عام ١٩٧٩. قتل العتيبي إثر اقتحام المبنى مـن قبـل القـوّات المسلّحة السعودية. نظر إلى تحرك العتيبي كبداية لانتشار الأصولية الإسلامية(*) المتشددة في المملكة العربية السعودية. راجع أيضاً حزب ا في المملكة العربية السعودية.

العدالة. إن الدور الثوري للإسلام (*)، عند الأصوليين مثـل سّـيد قطـب وحسن البنا (**)، لكن ليس عند أبي الأعلى المودودي(*)، لا تنتهي بإقامة دولة إسلامية(*)، لكنه يمتدّ ليشمل تحقيق العدالة على الكون بأكمله. وعندهم، يجب أن تحل العدالة الدولية والقانونية والاجتماعية محل كلّ أنـواع الظلـم الحاليـة. لأن هدف الإسلام الإنسانية والعالم، يهدف الأصوليون لنشر العدالة وتوفير الأمن لكلّ الناس والأديان. وفي رأيهم، يجب أنيصبح الإسلام في حد ذاته القاعـدة العامّـة للنظام العالمي(*).

من وجهة النظر هذه، يجعل الأصوليون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر فريضة إسلامية تتضمن نشر العدالة وحماية الضعفاء من الظلم. تجعل مثل هـذه المثالية الأخلاقية الإسلام متميّزاً عن كلّ الأنظمة الأخـرى. يلخّـص البنـا هذه المثالية تحت أربع خصائص: العزيمة الثابتة، والالتـزام، التـضحية العظيمـة، والمعرفة (*) الصحيحة. هذه الخصائص تجعل للأمة(*) قوة نفسية عظيمة داخلياً وخارجياً. فكلّ أمة تتمتّع بهذه الخصائص يمكن أن تؤسس لحـضارة عاليـة (*) قائمة على الحرية والعدالة أو أن تجدّد نفسها. لكن الأمة التي تفتقر إلى أيّ مـن هذه الخصائص فمصيرها الظلم ومن ثم العدم. يجعل البنا العدالة شرطاً لأيّ نجاح مستقبلي وحتى صحة العبادة. إن كبر الأمة العـددي ودون المـشاعر الملائمـة

كالتضامن تفضي بالأمم الأخرى إلى القضاء عليها. إن ضعف الأخلاق (*) يقود إلى الخسارة المادية والسياسية.

أما عند سيد قطب، فإن غياب العدالة يؤدّي إلى تغليب المصلحة الشخـصيّة. وتضعف المصلحة الشخصيّة تضامن الجماعة، بينما يقـوي التكافـل (*) ذلـك التضامن، والذي هو بحد ذاته واجب ديني على كلّ المجتمع. ومع أنّ قطب، على سبيل المثال، يجادل بأنّ العدالة ذات طبيعة اجتماعية في الأسـاس، إلا أنـه قـد يتحوّل إلى مسؤولية سياسية تقوم بها الدولة – تتضمّن هذه المسؤولية على أمـور مثل التعليم، الصحة، وتأمين الوظائف. وبالرغم من وجوب تقليص الدولة لتدخلها في المجتمع، إلا أن الواقع والممارسة، يظهر أن فشل المجتمـع سـيؤدّي إلـى مسؤولية الدولة الأخلاقية في نشر العدالة في المجتمع.

ومع أن الأصوليين المتشددين يرون نظرياً أن أعمال الدولة هي مكملة لعمـل المجتمع، إلا أنهم في واقع الأمر يستبدلون في النهاية مؤسسات المجتمع المـدني بالدولة. فمجموعات الضغط يسمح لها بالعمل فقط إذا كانت أهدافها شـاملة لكـل المجتمع مثل نشر العدالة. أما جماعات الاهتمامات الخاصة كتحرير (*) النـساء والتي أسست على النماذج الغربية فهي غير مرحب بها، إذ أن حريتها (*) فـي ملاحقة مصالحها الشخصية الضيّقة بعيداً عن العائلـة تـضعف المجتمـع. إذ أن المجتمع الجيد يتألف من المجموعات التـي تـشترك فـي المـصالح المماثلـة وتصوّرات الحياة المتشابهة بالإضافة إلى التوجّهات السياسية الموحّدة. أما أساس المجتمع الصالح فهو العدالة. راجع أيضاً الأفغاني، جمال الـدين ؛ الرأسـمالية؛ الوعي؛ الدعوة الإسلامية؛ فضل ا ، محمد حسين؛ حزب الحق؛ حـزب جبهـة العمل الإسلامي، حزب ا ؛ جماعة العدل والإحسان؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ المنهج؛ الأخلاق؛ الجاهلية؛ السلام؛ الحركـة الـشعبية؛ الثورة؛ الشريعة؛ العدالة الاجتماعية؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التوحيـد؛ اتحـاد القوى الشعبية؛ عالمّية الإسلام؛ النظام العالمي.

العدالة الاجتماعية. يعتبر بعض المفكّرين مثل مصطفى السباعي وسّـيد قطب (**) أن الإسلام (*) يشترط مبدأ تساوي الفرص ويجعله أساساً يتجـاوز حق الملكية المادية. ومع أنّ الإسلام أقر حق الملكية الفردية وجعله قاعدة نظامه

الاقتصادي (*)، إلا أنه يفرض حدوداً فقهية وأخلاقية (*). إنّ النظام الاقتصادي الإسلامي ليس براسمالي وليس باشتراكي، بل هو إسلامي. والمهم فـي النظـام الاقتصادي الإسلامي هو العدالة الاجتماعية، والتي تتطلب وحدة مطلقة ومتوازنة ومنسجمة بين الأفراد والمجموعات وكذلك التكافل الاجتماعي (*) بـين الأفـراد والمجموعات.

إن أهمية العدالة (*) تنجم عن كونها أيضاً مفهوماً أخلاقياً بالإضافة إلى كونها إحدى قواعد الحكومة الإسلامية (*). على أية حال، إن التحرير الاقتصادي (*) ليس كافياً بحد ذاته لإقامة المجتمع الصالح. فالتحرير لا يمكن ضمانه بـالقوانين وحدها لأن الإنسان متأثّر بالحاجات والميول الشخـصية. فمـن المهـم أيـضاً، بالإضافة إلى التحرير الاقتصادي تحرير الوعي (*). راجع أيـضاً الرأسـمالية؛ الدعوة الإسلامية في العراق؛ فضل ا ، محمد حـسين؛ حـزب جبهـة العمـل الإسلامي؛ الحدود؛ جمعية التراث الثقافي الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خالد، خالد محمد؛ حزب السلامة الوطني؛ الإخوان المسلمون في الأردن؛ نـصر ا ، السيد حسن؛ السلام؛ الثورة؛ شفيق، منيـر ؛ شـريعتي، علـي؛ الـسباعي، مصطفى.

عربيات، عبد اللطيف سليمان (١٩٣٣-). ولد في السلط في الأردن في عام ١٩٢٣، وحصل على الإجازة في علم الزراعة من جامعة بغداد في عـام ١٩٦٠ والماجستير في عام ١٩٦٧ والدكتوراه في التعليم المهنـي مـن جامعـة تكساس، الولايات المتحدة الأمريكية. وهو عضو ونائب السكرتير العـام لحـزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. أصبح أميناً عاماً لوزارة التربية. ثم أصبح رئيس مجلس البرلمان الأردني لثلاث دورات، انتهت في عام ١٩٩٣. وهو عضو مجلس الأعيان في البرلمان الأردني منذ عام ١٩٩٣.

العريان، عصام. راجع الجماعات الإسلامية.

عزام، نافذ. هو عضو المكتب الـسياسي لحمـاس(*). حركـة المقاومـة الإسلامية.

عشماوي، صالح. كان عشماوي عضواً في الإخوان المسلمين (*) فـي مصر وكان أحد منظريها الرئيسيين. وهو مؤسس ومحـرّر المجلّـة الأصـولية المشهورة، الدعوة، في الأربعينات بناءً على طلب حسن البنا (*). لقيت المجلّـة نجاحاً كبيراً ولعبت دوراً مركزياً في حيـاة الإخـوان. عنـدما أصـبح حـسن الهضيبي(*) المرشد العام، انضم عشماوي إلى الجناح المتشدد. حاول جمال عبد الناصر إغراء عشماوي بالانضمام إلى الحكومة، فرد الهـضيبي بطـرده مـن الإخوان. وكان عشماوي هو من جنّد سّيد قطب (*) للانـضمام إلـى الإخـوان المسلمين. ثمّ واصل عشماوي نشر المجلّة، الدعوة، لا كلسان حال الإخوان، بـل كمجلّة أصولية مستقلة. عندما مات الهضيبي فـي عـام ١٩٧٣، أصـبح عمـر التلمساني المرشد العام، وانضم عشماوي إلى القيادة الجديدة وأعاد رخصة المجلّة إلى الإخوان. راجع أيضاً إسماعيل، عبد الفتـاح؛ المنظمـة الدوليـة للإخـوان المسلمين؛ النظام السري.

عصبة الأنصار الإسلامية. هذه الجماعة كانت مجهولـة حتـى ١٩٩٥ عندما أدينت باغتيال رئيس الأحباش (*)، نـزار الحلبـي. أعـدم ثلاثـة مـن المهاجمين. أمير الجماعة، الفلسطيني أحمد عبد الكـريم الـسعدي (لقبـه أبـو محجن)، ما زال حراً في أحد المخيمات الفلسطينيّة في جنوب لبنان. هذه الجماعة ليست نشيطة اجتماعياً، ويعيش أعضاؤها بعيداً عن المجتمع. لكنها ناشـطة فـي المخيمات الفلسطينيّة.

أسّس الجماعة الشيخ هشام الشريدي فـي ١٩٨٥ وتحـالف مـع المنظمـات الفلسطينيّة التي عارضت ياسر عرفات. أقام معسكر تدريب في شـرق صـيدا. عندما قتل شريدي في عام ١٩٩١، أصبح أبو محجن أمير (*) الجماعـة. تتّخـذ الجماعة موقفاً صارماً جداً ضدّ أولئك الذين لا يتبعون بدقة السنة النبوية. تعتقـد الجماعة بأنّ كلّ النظم السياسية تعيش حياة الجاهلية (*). كانت الأحباش مستهدفة كالعدو الأوّل بسبب تبريرها لأعمال الحكومات غير الإسلامية ومعارضتها القوية جداً للأصولية الإسلامية (*). راجع أيضاً الأحباش.

عصبة الجهاد. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

عصبة الحق. راجع اتحاد القوى الشعبية.

العطّار، عصام. راجع الإخوان المسلمين في سوريا.

عطية، السايح. راجع الجماعة الإسلامية المـسلحة؛ الجـيش الإسـلامي للإنقاذ.

العظم، مظهر. راجع السلفية.

العظم، يوسف (١٩٣١-). هو عضو بارز في الإخوان المـسلمين فـي الأردن (*). ولد في معان، وحصل على الإجازة في اللغة العربية مـن جامعـة الأزهر في ١٩٥٣ ودبلوم الدراسات العليا في التعليم من جامعة عين شمس فـي عام ١٩٥٤. علّم في الكلّية العلمية الإسلامية وأصـبح محـرّر مجلّـة الكفـاح الإسلامي أثناء الفترة ١٩٥٤ – ١٩٥٧ وبعد ذلك أصبح محرّر صحيفة الربـاط أسس وآخرون سلسلة من المدارس، منها الأقصى. وأصبح عضواً فـي مجلـس البرلمان أثناء فترة ١٩٦٣ – ١٩٩٣. نشر بعض الأعمال عـن التعلـيم وسّـيد قطب(*). راجع أيضاً الإخوان المسلمون في الأردن؛ الإخوان المـسلمون فـي فلسطين.

العقل. بينما لا ينكر الأصوليون دور العقل في فهم الكون والحياة، إلا أنهـم ينكرون دوره في فهم ا (*) وألوهيته. وهكذا، ومع أن الإسلام (*) لايحد مـن وظيفة العقل، لكنه يجعله آلة المعرفة(*) ويزوّده بإطار فكري يمنع عنه الشطط. هذه الخاصية تمنع الفهم الإنساني من الوصول إلى جوهر ا .

وطبقاً للأصوليين، لا يعني هذا بأنّ الإسلام ضدّ حرية (*) الفكر أو يعرقـل البحث عن الحقيقة، لكنّه يحذّر الإنسان من السقوط في الباطل والاعتمـاد الكلّـي على العقل الإنساني. إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع عند الأصوليين الوصـول إلى الحقيقة الأبدية، لكنه قادر على التوصل إلى التفسير الجزئي (*) الذي يعتمـد على مستوى وقدرة الإنسان على التفكير.

فمن خلال العقل فقط يمكن للإنسان أن يمارس التفكير، لكن الاجتهادات التـي يصل إليها لا يمكن أن تشكل الفهم المطلق المطابق للحقائق. عند الاختلاف عليهم

يكون دائماً الاستناد إلى النصوص الدينية الأساسية، والتي تشكل المصدر النهائي للمعرفة (*). لكن العالم الغيبي هو خارج إطـار عقـل الإنـسان واجتهاداتـه، فالخطاب القرآني يزود الإنسان بالقليل من الأفكار حول الأمور الغيبيـة. راجـع أيضاً الحركية؛ الردة؛ التوازن؛ المساواة؛ الفطـرة؛ ا ؛ الأصـولية الإسـلامية؛ التفسير؛ مرجع التقليد؛ الإصلاحية؛ الحداثة؛ القرآن؛ الفلسفة؛ الـدين؛ الـشورى؛ النظام؛ التقليد؛ التوحيد.

عقلة، عدنان. راجع الطلائع المقاتلة؛ الإخوان المسلمون في سوريا.

عكاوي، خليل. راجع حركة التوحيد الإسلامي.

العكايلة، عبد ا (١٩٤٥-). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهـة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد العكايلة وتلقى تعليمه المبكّـر فـي تفـيلح والتعليم الثانوي في آروب في فلسطين. وحصل على الإجازة فـي عـام ١٩٧٥ والدكتوراه من جامعة جنوب كاليفورنيا في ١٩٨٢. اصبح أسـتاذاً فـي جامعـة الأردن ودخل البرلمان الأردني للمرة الأولى في دورته ١٩٨٤- ١٩٨٨ ولمـرّة ثانية في عام ١٩٨٩. أصبح وزيراً للتربية في عام ١٩٩١.

العلم. تنظر الأصولية الإسلامية (*) إلى وظيفة العلم بطريقة خاصّـة. فـأبو الأعلى المودودي، وحسن البنـا، وسـيد قطـب، وحـسن الترابـي، وراشـد الغنوشي(**) يؤكّدون أنّ الإسلام (*) يشجّع علـى الاسـتفادة مـن التجـارب الإنسانية. على أية حال، إلا أن تحيّز العلم التجريبي، الذي تطـور أساسـاً فـي الغرب (*)، يجعله يفتقر إلى العالميّة ويجعله عبداً في خدمة القوميـة والإباحيـة والكفر (*).

على أية حال، بينما يتّفق حسن البنا وسيد قطب مع المودودي في رأيه حـول اتجاه العلم نحو البعد عن الدين، مع هذا ينظرون إلى العلم على أنه جزء تاريخي من المساهمة الإسلامية في الحضارة (*) العالمية.

إن رفض الأصوليين لأسس الحداثـة (*) لا يجعـل فكـرهم فكـراً تقليـدياً بالضرورة. وبينما يؤكد المودودي، وقطب، ومفكّرون آخـرون علـى هـشاشة الحضارة الإسلامية، إلا أنهم يعتقدون بأنّ الإحياء الإسلامي، لا التقليـد(*)، هـو

القوة الوحيدة القادرة على تحفيز نهضة إسلامية. لذا، على المسلمين أن يستهدفوا تأسيس علم وفلسفة جديدة(*) من أجل تطوير فهم الإسـلام، وإلاّ ليـست هنـاك فرصة لاسترداد السيادة الإسلامية، العلمية والسياسية. راجـع أيـضاً الأصـالة؛ التفسير؛ الأسلمة؛ المعرفة؛ الحداثة؛ الإصلاحية؛ الفلسفة؛ القرآن؛ العقل؛ الـدين؛ النصّ.

علم التشريع. راجع التشريع.

علم الكلام. بالرغم من إنتاج المصلحين الأسلاميين لتفسيرات حديثـة، لـم يتحدّوا المنزلة المعيارية للمدارس الكلامية والفقهية الإسلامية. فرفض محمد عبده لفهم الإنسان الكامل للقضايا الإلهية هي رؤية تقليدية في جورها ومنهجهـا (*). كما أن كتابه، **رسالة التوحيد**، هو بشكل رئيسي إعادة تفسير مبسطة وغيـر متخصّصة وخالية من جدل ومناقشات علم الكلام التقليـدي حـول الخـصائص الإلهية. كما أن قوله بأن العلم (*) والدين(*) يتطابقان، أو أحدهما لا يتناقض مع الآخر هو أيضاً مقولة قدّمها من قبل أبو حامد الغزالـي فـي كتابـه **تهافـت الفلاسفة**. وكذلك الحال مع المقولة حول عبث المناقشات حـول الخـصائص الإلهية.

كما أن الكندي وابن سينا وابن رشد أدخلوا في الفكر الإسلامي مـا اعتبـروه العلم في الغرب في ذلك الوقت إلى الـدوائر الثقافيـة. بكلمـة أخـرى، يلعـب المصلحون الإسلاميون دوراً فعالاً جداً بفتح أفق الدوائر الثقافية المغلقة والـدعوة لتجديد المناقشات حول التقليد وعصرنة تفسير (*) الإسلام (*) بالإضـافة إلـى التوحيد(*) عبر استعمال كلّ الأدوات العلمية المتاحة.

أما الأصوليون فهم غير مدركين أنهم يتبعون التاريخانيـة (*) بـشكل غيـر مباشر. فهم يعتبرون تقريباً أن كلّ التفسيرات القديمة والحديثة ليست بأكثر مـن قراءات اجتماعية، وأحياناً، قراءات خاطئة للنصّ الديني (*).إنّ التفسير الصحيح للنصّ لا يعرفه إلا مؤلف النص، لكن القارئ، أيّ قارئ، لا يستطيع تقديم فهمـه على أنها القراءة العالمية لذلك النصّ. كما ينظرون إلى تعدد القراءات كنتائج تعدد الظروف التي تجعل القارئ يفهم النصّ بطريقة أو بأخرى.

ينظر الأصوليون إلى الاختلافات بين المدارس والمذاهب السياسية والفلـسفية والفقهية والكلامية كمنتجات تعدد طرق المعيشة التي قـد لا تلائـم المجتمعـات المعاصرة ومشاكلها بالضرورة. وبقول مختلف، ما هو أكثر أهمية مـن منطـق التفسير هو صلة التفسير بظروف القارئ نفسه ونتيجة الواقعية.

يحول سّيد قطب، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي (**) وأصوليون آخـرون رفضهم للتفسيرات التاريخية إلى تبني تفسيرات جديدة ذات علاقة بحـل مـشاكل هذا العصر. عموماً، أنتج الأصوليون تفسيرات متعددة تتمحـور حـول خطـاب التغير الفكري والسياسي، وهذا التغير إمّا أن يكون معتدلاً أو راديكاليـاً. راجـع أيضاً الردة؛ الخلافة؛ ا ؛ التاريخ؛ حزب ا ؛ الإجماع، ابن تيمية، تقـي الـدين أحمد؛ التفسير؛ الماضي؛ قطب، سّيد؛ الراديكالية؛ التوحيد.

العلمانية. راجع الألوهية؛ علم الكلام؛ الحكم؛ التـاريخ؛ الإسـلام؛ الجاهليـة؛ الدين؛ العلم؛ التوحيد؛ عالميّة الإسلام.

عمّار، علي فضل (١٩٥٦ -) فاز بمقعد برلماني في انتخابـات ١٩٩٢ فـي لبنان وفقد مقعده في ١٩٩٦. كان مرشّح حزب ا (*) في منطقة بعبدا وما زال عضواً في مكتبه السياسي. يعتقد عمّار بضرورة أنّ يبقى لبنـان بـلاد الحريـة المضمونة، بما فيها المعارضة السياسية. كما أن لتحرير الجنوب مـن الاحـتلال الإسرائيلي أولوية عنده.

العمائم السوداء. راجع الأفغان العرب.

عمر، الشيخ عبد الفتاح. راجع السلفية.

العموش، بسام علي سلامة (١٩٥٤-). هو عضو المكتب التنفيـذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. حصل على الإجـازة فـي الفقـه الإسلامي من جامعة القرويين في المغرب، والماجستير والدكتوراه مـن جامعـة الإمام محمد بن سعود في المملكة العربية السعودية. درس في جامعـة الريـاض وجامعة الأردن. ومثّل منطقته في البرلمان الأردني في عام ١٩٩٣.

العنف. إن التفكك الفكري المستمر الذي يواجهه الـوطن العربـي سياسـياً وإجتماعياً بالإضافة إلى هزيمة الأنظمة العربية من الغرب(*) ساهم في صـعود

شعبية الجماعات الإسلامية بين الجماهير. اختارت العديد من الجماعات الأصولية المتشددة وسائل عسكرية عنيفة ورفضت المساومة، والاعتدال، والحلول التدريجية. علاوة عن ذلك، قادت المواقف المتشدّدة للنظم السياسية في قضايا مثل المشاركة السياسية الشعبية والمساواة الاقتصادية (*) العديد من الجماعات الأصولية إلى الاعتقاد بعدم إمكانية التوصل إلى فهم مشترك مع الأنظمة. ولذلك، دخلت أكثرية الأنظمة والأصوليين في العالم الإسلامي في حلقة مفرغة من النشاطات العنيفة كلّ ضدّ الآخر. ويمكننا القول إن أهم أسباب استعمال العنف من قبل بعض الجماعات الإسلامية هي القمع السياسي، والاستغلال الاقتصادي، وعدم اهتمام الأنظمة بالمطالب الشعبية مثل الحرية (*).

العامل الآخر الذي ساهم في ارتفاع عنف الجماعات الإسلامية كان المنافسة المستمرة بين الحركات الإسلامية المختلفة. هذه المنافسة قامت على الاعتقادات الأيديولوجية المتباعدة والمبادئ الدينية المتنوعة. علاوة عن ذلك، ما زالت الإختلافات الأساسية قائمة بين الحركات الإسلامية المختلفة، مع أنّهم يتّحدون متى واجهوا الضغوطات الخارجية والاضطهاد.

في أواخر الستّينات وأوائل السبعينات بينما كانت الاتّجاهات القومية العربية اليسارية تضعف، بدأت الاتجاهات الأصولية في الانتشار مع إخراج المعتقلين من الإخوان المسلمين المصريين (*) من السجون، على سبيل المثال. أيضاً، أدى تنامي الجماعات الإسلامية في شمال أفريقيا إلى ظهور جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية (*) في ١٩٦٩، حركة الاتجاه الإسلامي التونسية (*) في ١٩٧٠، ومنظمات أخرى في الجزائر وليبيا. وفي المشرق العربي، كان العديد من الحركات الإسلامية نشيطاً جداً في توظيفه للعنف السياسي ضدّ إمّا مجموعات سياسية تتنافس معها مثل القوميين والاشتراكيين أو مع الأنظمة السياسية.

ارتبطت زيادة الأعمال العنيفة بصعود بضع منظمات مثل التكفير والهجرة خصوصاً أو جماعة المسلمين(*) التي هاجمت الكلّيّة العسكرية في القاهرة، مصر، أو جمعية الشبيبة الإسلامية التي اغتالت عمر بن جلّون في ١٩٧٥، أو حركة الجهاد المصرية (*) التي أصبحت مسؤولة عن قتل الرئيس المصري أنور السادات في ١٩٨١، أو الجماعة الإسلامية الجزائرية المسلّحة التي شنّت العمليات

العنيفة في ١٩٨٢، وكذلك أيضاً حزب ا ، وحماس والجهاد الإسـلامي الـذين وظفوا العنف من وقت لآخر.

ومع أن أغلبية المسلمين هم ضد العنف إلا أن معظم مطالب هذه الجماعـات مثلت عموماً تطلّعات أكثرية الناس. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمـر؛ الأفغـان العرب؛ أنس، عبد ا ؛ فضل ا ، محمد حسين؛ الغنوشي، راشد؛ الغزالي، زينب؛ جماعة العزلة الشرعية؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ جمعية الشبيبة الإسلامية ؛ جاب ا ، عبد ا ؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة الفنية العسكرية؛ الجماعـة الإسـلامية؛ جماعة المسلمين؛ منظمة الجهاد؛ جماعة العدل والإحسان؛ شباب محمد؛ الإخوان المسلمون؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ نصر ا ، السيد حسن؛ منظمة الـشيخ عبد ا السماوي؛ التعددية؛ قطب، سيد؛ الراديكالية.

العوا، محمد سليم. مفكّر مصري إسلامي معتـدل، ومحـام، وأسـتاذ جامعة. كان لفترة طويلة رئيس فريق الدفاع عن الأصوليين فـي المحـاكم فـي مصر. والأكثر أهمّية من هذا أنه كـان عـضواً بـارزاً سـابقاً فـي الإخـوان المسلمين(*) لكنه تجاوزها عبر بيانات عامّة وكتابات حول القـضايا الأساسـية والديموقراطية (*) وحقوق الإنسان. انطلاقاً من فكر حسن البنا (*) يشرح العوا الأهمية القصوى والمطلقة لكل من التعددية والديموقراطية (**). فالإسـلام (*) عند العوا متهم بشكل خاطئ بمعارضته للمجتمعات الحرة وللتعددية. ويعتبر العوا المجتمع مدنياً عندما تكون المؤسسات التي تؤثر في الحياة الـسياسية حـرة لأن تعمل وتتطور دون تدخل من الدولة. بكلمة أخرى، إن جود الأشـكال المتعـددة للجمعيات ليس في ذاته ضماناً لقيام المجتمع المدني.

وبما أن مؤسسات المجتمع تتغير من وقت إلى آخر، لا يحـدّد العـوا أنـواع المؤسسات التي تجعل المجتمع الإسلامي مدنياً وتعدّدياً، لكنّه يربط هذا بوظيفـة المؤسسات. في الغرب (*)، تعتبر الاتحادات، والنوادي، والأحـزاب (*) مـن مؤسسات المجتمع المدني؛ في العالم الإسلامي، تكـون المـساجد ، والكنـائس، والأوقاف، ودوائر التعليم، والمهن، والحرف من هذه المؤسسات. على أية حـال، ليس المطلوب كلّ هذه المؤسسات في حد ذاتها لكن كوسائل للتفاعل. ويجب على

المسلمين تطوير ما هو باعث على الحياة التعددية، لكنه من غير المطلوب أن تكون مؤسساتهم مجرد تقليد للمؤسسات الغربية.

فالتعددية، عند العوا، تحمل في طياتها التنوع، لغوياً ودينياً واقتصادياً وسياسياً وغيرها. مثل هذا التنوع هو ميل إنساني طبيعي وحق ثابت، خصوصاً أن القرآن(*) يسمح باختلاف الهوية والانتماء. يحدد العوا ستّة مبادئ تجعل من الإسلام الدين المتسامح والتعدّدي. فيقول بأنّ (١) الإسلام لا يحدّد نظاماً (*) اجتماعياً وسياسياً معيناً لكنه يزوّد المسلمين بأفكار عامّة؛ وبأنّ (٢) الحاكم يجب أن ينتخب من قبل الناس عن طريق الشورى (*)؛ (٣) وبما أن الإسلام يسمح بالحرية الدينية (*)، فمن الأولى أن يسمح بكلّ الأنواع الأخرى من الحرية؛ لذا، (٤) فإن كلّ الناس متساوون من ناحية الحقوق والواجبات؛ (٥) فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب ديني عام؛ وأخيراً، (٦) الحكّام مسؤولون أمام مجتمعاتهم.

على أية حال، تتعلق المشروعية (*) عند العوا بشرطين. أولاً، وجوب أن لا يناقض النظام قواعد الإسلام ، وثانياً، أن يعمل النظام لمصلحة الناس. في كلّ النواحي الأخرى، يحق للأفراد وللمجموعات أن ترتبط مع بعضها في أيّ أسلوب يعتبرونه ضرورياً، خصوصاً من ناحية تكوين الأحزاب السياسية التي يمكن أن تصبح صمام أمان ضدّ تقيد الحرية ووسائل تقييد الاستبداد راجع أيضاً حقوق الإنسان؛ الشريعة.

عودة، عبد العزيز (١٩٤٨ -). الشيخ عودة هو عضو مؤسّس للجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وغزة (*). ولد في بئر السبع في فلسطين في ١٩٤٨. توجّهت عائلته إلى قطاع غزة وعاشت في معسكر جباليا حيث تلقى دراسته الابتدائية. حصل على الإجازة في اللغة العربية والدراسات الإسلامية والدبلوم في الفقه الإسلامي من دار العلوم. رجع عودة إلى قطاع غزة في عام ١٩٨١ وعمل كمحاضر في الجامعة الإسلامية في غزة بالإضافة إلى كونه إماماً لمسجد الشيخ عز الدين الحسن.

أثناء سنوات دراسته الجامعية في مصر، كان عودة على اتصال بالجمعيات الإسلامية التي لم ترتبط بالإخوان المسلمين. كحركة الجهاد (**) بالإضافة إلى

جماعة تنظيم الكلية الفنية العسكرية، بقيادة صالح عبد ا سرية (**). إضافةً إلى هذا، التزم بجماعة الجهاد الإسلامي (*) التي ارتكزت مرجعيتهـا الأيديولوجيـة على الشيخ عز الدين القسّام(*).

كان عودة بين النشطاء الأوائل الذين دعوا إلى التخلّص من الأفكار التقليديـة للإخوان المسلمين بالإضافة إلى محاربة الاحتلال الإسرائيلي. اعتقلتـه القـوّات الإسرائيلية في عام ١٩٨٤ وأدانته لمقاومة ومعارضة الاحتلال الإسرائيلي. ولذاك سجن ١١ شهراً ونفى أيضاً من بلاده. لاحقاً، كان أحد المبعدين إلى جنوب لبنان في ١٩٩٣. راجع حركة الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

عودة، عبد القادر (؟ - ١٩٥٥). هو أحد مفكـري وكتّـأب الإخـوان المسلمين (*) الرئيسيين في مصر. أعدم عودة مع خمسة من الإخوان المـسلمين في ١٩٥٥ بعد اتهامهم بمحاولة اغتيال الرّئيس جمال عبد الناصر . راجع أيـضاً بلحاج، علي؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ السلفية.

عويضة، محمد (١٩٤٧ -). كان عضواً في المجلس التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن (*) لفترة ١٩٨٦ – ١٩٩٠ وكان عضو المجلس التنفيـذي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن منذ عام ١٩٩٣. ولد في الفالوجـا، وحصل على الإجازة في القانون من الجامعة الأردنية في عـام ١٩٦٩. حـصل عويضة على الماجستير أيضاً في عام ١٩٧٣ والدكتوراه من جامعة الأزهر فـي ١٩٧٧. عمل في التعليم ومثّل الإخوان المسلمين في مجلس البرلمان منذ ١٩٩٣.

عيّاش، يحيى (؟- ١٩٩٦). ولد عيّاش في الضفة الغربية، وانضم إلـى حماس(*): حركة المقاومة الإسلامية وأطلق العديـد مـن الهجمـات المـسلّحة والمهمّات الانتحارية الاستشهادية. درّب كمهندس كهربائي في جامعة بير زيـت. وتقدر ضحاياه بحوالي ٥٠ قتيلاً و ٣٠٠ جريح. عرف بالمهندس في فلـسطين، وأصبح في أبرز لائحة المطلوبين على قوائم أجهزة المخابرات الإسرائيلية. لقّب بـ المهندس بسبب خبرتـه فـي ا لمتفجـرات واسـتعمالها. راوغ الحكومـة الإسرائيلية لعدّة سنوات. اغتاله الإسرائيليون في ١٩٩٦ بينما كان يجيـب علـى

مكالمة هاتفية. أداة أذن الهاتف كانت وسيلة التفجير. هدّد الفدائيون الأصـوليون بالانتقام لاغتياله. راجع أيضاً الإخوان المسلمين في فلسطين.

عيايدة، عبد الحق. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة.

- غ -

الغرب. الإذلال، سواء الاقتصادي منه أو الأيديولوجي أو السياسي، الذي واجه العالم الإسلامي في كافة فترات القرنين الأخيرين بـسبب الامبرياليـة الغربيـة والاستعمار أدّيا إلى إضعاف معنويات العالم الإسلامي وجعلا العديد من المسلمين يشككون بدور الإسلام (*)، وحضارته (*) وقيمه. كان رد بعض المسلمين يتبنى الغرب بالجملة، أي بمنافعه ومشاكله. أما الرد الآخر فبرفض الغرب كلياً، بما في ذلك منافعه.

على أية حال، ينظر أكثر الأصوليين إلى أن تبني أو فرض النظام الـسياسي الغربي ما أدّى إلى أيّ منفعة حقيقية ، بل تسبب، بدلاً مـن ذلـك، فـي ظهـور الأنظمة نصف العسكرية أو القمعية في أكثر البلدان الإسلامية. تخدم هذه الأنظمة مصالح الطبقات الحاكمة ومعلّميهم الاستعماريين فقط، بينمـا تعـاني الجمـاهير الإسلامية من الفاقة والجهل والمرض.

يلوم الأصوليون المتشددون عموماً الاستعمار الغربي (*) على سـوء حـال العالم الإسلامي. ينسبون سوء الحال هذا إلى التغييـرات الهيكليـة والتحـولات الاقتصادية التي حرمت المسلمين من ثروتهم وحضارتهم الأصيلة. فالغرب لهـذا لا يجب النظر إليه على أنه النموذج الذي يجب أن يتبع أو يقلّد. فهو معادٍ للـدين ومادي واستغلالي. علاوة عن ذلك، لن يترك الغرب العالم الإسلامي بدون تدخّل، إذ أنه مصدر المواد الأولية وسوق كبيرة لفائض الإنتاج الرأسمالي الغربي. ويريد الأصوليون المتشددون لذلك الافتراق المطلق عن الغرب، شـاملين بـذلك كـلّ مجالات المعرفة وأوجه الحياة.

أما الأصوليون المعتدلون، على اية حال، فهم لا يرون ضرورة رفض الغرب بالجملة، مع أنّهم يعرفون التاريخ الطويل المؤلم مع الغرب. يريدون الغـرب أن يعامل العالم الإسلامي بمساواة. ومن خلال الأسـلمة (*) يتبنّـون العديـد مـن المجالات الغربية مثل العلوم(*) والمبادئ الديموقراطية (*). كما أنهم لا يـرون أيّ تناقض متأصّل مع الغرب، فيقدرون منافعه ويحذّرون من عيوبه/ كما يـدعو العديد منهم إلى قيام (*) حوار جديد ونظام عـالمي (*) جديـد وشـكل جديـد للعلاقات مع الغرب، فيدعون لأخذ العلم (*) الغربي والتقنية الغربيـة والعلـوم النظرية المطلوبة لإحياء العالم الإسلامي. راجع أيضاً الأفغان العرب؛ الأصـالة؛ العوا، محمد سليم؛ الدعوة؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الأصـوليّة؛ حركـة النهـضة الإسلامية في تونس؛ حزب التحرير الإسلامي؛ التفسير؛ الأصـولية الإسـلامية؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ خميني، آية ا ؛ المشروعية؛ الإصـلاحية؛ الحداثة؛ الأديان التوحيدية؛ الأخوان المسلمون في فلسطين؛ مطهري، مرتـضى؛ الجاهلية؛ التعددية؛ قطب، سيد؛ رشدي، سلمان؛ العلم؛ الشورى؛ الترابي، حـسن؛ العنف؛ الحضارة الغربية؛ الاستعمار الغربي.

الغزالي زينب. كانت زعيمة ومؤسسة جمعية النساء المسلمات (١٩٣٦ – ١٩٦٤) ثم أصبحت زعيمة الأخوات المسلمات فيما بعد، الفرع النسائي للإخـوان المسلمين (*) في مصر. ألقت الغزالي محاضرات أسبوعية جذبت حضوراً كبيراً ونشرت مجلة، وأدارت ملجأ للأيتام وزوّدت الفقراء والمحتاجين بالمساعدات.فـي عام ١٩٥٦، وأثناء المحنة الكبيرة للإخوان المسلمين، لعبت الغزالي دوراً فعـالاً جداً في جمع المال لإعالة عوائل آلاف من الإخوان المسلمين المسجونين. زارت الإخوان في السجون ولعبت دوراً مهماً في تسريب كتابات سّيد قطب إلى خـارج السجن (*) عندما زارته مع أخواته. وزّعت الغزالي مخطوطـات قطـب إلـى الإخوان الآخرين، فتم نشرها تباعاً فيما بعد. وكانت ذات دور فعّأل فـي إعـادة ترتيب أوضاع الإخوان المسلمين في الستّينات. سجنت في عام ١٩٦٥ وحكمـت لمدة ٢٥ سنة بالأشغال الشاقة. أطلق سراحها أيام الرّئيس أنـور الـسادات فـي ١٩٧١ وبدأت التعليم والكتابة في الدعوة، التي منعت في عام ١٩٨١، ثم كتبـت بعد ذلك في **اللواء الإسلامي**. ومع أن الغزالي دعمت الثورة الإيرانية لعـام

١٩٧٩(*) في بداياتها. إلا أنها شجبت مذهبيتها فيما بعد وكذلك عنف (*) الدولة الإيرانية. طلّقت زوجها الأول، وطلّقها زوجها الثاني بينما كانت في السجن. راجع أيضاً سرية، صالح.

الغزالي، محمد (١٩١٧ – ١٩٩٦) . هو في الأصل عالم ديني من جامعة الأزهر انضم إلى الإخوان المسلمين (*) في مصر وأصبح عضواً بارزاً فيها. انضم إلى الإخوان في ١٩٣٨ وكان ناشطاً في الأربعينات. سجن في عام ١٩٤٩ بعد اغتيال حسن البنا(*). دعم ثورة جمال عبد الناصر في مراحلها الأولى، ورأي أن سبب الخلاف بين الإخوان وعبد الناصر كان استبدادية الأخير. سجن الغزالي في عام ١٩٦٥ مع سّيد قطب (*)، مع أنّه كان الرقيب على كتب قطب.

شغل الغزالي العديد من المواقع المهمة، بما في ذلك مدير قسم المساجد، مدير عام الدعوة الإسلامية، ووكيل وزارة الأوقاف. وهو أحد أهم المفكّرين الأصوليين المعتدلين المشهورين الذين أثّرت كتاباتهم في العديد من الأجيال. علّم الغزالي في جامعة الأزهر واستقر فيما بعد في المملكة العربية السعودية بعد المحنة الكبرى للإخوان المسلمين في مصر في الخمسينات. علّم في جامعتي الملك عبد العزيز وأمّ القرى. في عام ١٩٥٣، طرد الغزالي من الهيئة السياسية للإخوان المسلمين بسبب محاولته عزل حسن الهضيبي (*).

كتب الغزالي على نطاق واسع في كلّ القضايا المعاصرة للعالم الإسلامي. ويعتبر الغزالي أصولياً معتدلاً وله الكثير من الأتباع، ويدعو إلى تطبيق الشورى(*). أثناء رئاسة أنور السادات، تردد الغزالي بين المملكة العربية السعودية ومصر لكي يلقي العديد من الخطب الدينية التي كان يحضرها آلاف المصريين. راجع أيضاً السلفية؛ الشقاقي، فتحي.

الغنوشي، راشد (١٩٣٩-) الغنوشي هو زعيم حركة النهضة الإسلامية (*) في تونس ومفكّر منفتح ومتحرّر. ولد في تونس وحصل على شهادته الابتدائية والثانوية من القاهرة. فيما بعد، ذهب الغنوشي إلى دمشق وحصل على دبلوم في الفلسفة في ١٩٦٨. لم يُنهِ دراساته العليا في فرنسا واضطر للعودة إلى تونس بسبب مشاكل عائلية.

اتصل الغنوشي بالإخوان المسلمين (*) وأفكارها أثناء دراسته الجامعية في سوريا. عندما عاد إلى تونس، أسّس الغنوشي مع عبد الفتاح مورو، الجماعة الإسلامية، والمكوّنة من الجماعات الفرعية في المساجد وتلامذة الغنوشي. في العام ١٩٧٩، أصبح الغنوشي زعيم الجماعة الإسلامية.

في حزيران/ يونيو عام ١٩٨١، شارك الغنوشي مع عبد الفتاح مورو وآخرين في نشر حركة الاتجاه الإسلامي(*) تحت قيادته. وبعد شهر، اعتقل للمرة الأولى لمحاولة تشكيل منظمة غير شرعية. حكم على الغنوشي بالسجن لمدّة عشر سنوات، لكن بعد ثلاث سنوات، في أغسطس/ آب ١٩٨٤، أطلق سراحه بعفو رئاسي. وفي أغسطس/ آب ١٩٨٧، اعتقل الغنوشي ثانيةً عندما حمّلت الحكومة التونسية أعضاء منظمته مسؤولية الانفجارات، كما حكم على الغنوشي بالإضافة إلى زعماء آخرين من الحركة بتهمة التعاون مع دولة أجنبية، أي إيران. حكم على الغنوشي بالسجن المؤبّد. على أية حال، أطلق الرّئيس زين العابدين بن علي سراح الغنوشي بعفو رئاسي في مايو/ أيار عام ١٩٨٨. توجّه الغنوشي إلى لندن ولم يعد إلى تونس حتى اليوم. في عام ١٩٨٩، أصبحت حركة الاتجاه الإسلامي حركة النهضة الإسلامية، وسمّي الغنوشي زعيمها مع أنّه كان في المنفى. في ١٩٩٢، اتهمته السلطات بالعديد من الاتهامات، مما أدّى إلى إحالته على المحكمة العسكرية حيث حكم عليه غيابياً.

يعتبر الغنوشي أحد أكثر المفكّرين المجددين في الإسلام السياسي المعاصر، وهو مثال المفكر الإسلامي المنفتح. في ١٩٨٢، جمعت مقالات الغنوشي في كتاب نشرته في فرنسا دار نشر الكروان بالإضافة إلى كتاب آخر نشره في ١٩٩٣ مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت. في هذا الكتاب، يدافع الغنوشي عن الحاجة إلى إبقاءي الحريات(*) العامّة والخاصة بالإضافة إلى حقوق الإنسان(*)، التي يدعو إليها القرآن (*) وصدّقت عليها المواثيق الدولية. فهذه المواثيق ليست متناقضة مع الإسلام(*) إذ أنها تتضمن حرية التعبير والاجتماع بالإضافة إلى المشاركة السياسية، والاستقلال وإدانة العنف (*) وقمع الرأي الحر. يعتبر الغنوشي أن مثل هذه المبادئ قد تصبح مرتكزاً للتعايش والحوار السلمي بين المجتمع والدولة وبين الحكّام والمحكومين.

على أية حال، يربط الغنوشي المشروعية (*) السياسية لأي نظام (*) سياسي بإعطائه الحرية للأحزاب السياسية (*) وفئات المجتمع التي يمكـن أن تتنـافس بسلام على الخطط الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. مثل هذا النظام يجب أن يسمح بالانتخابات الحرّة لشغل كلّ المجالس والمؤسسات التمثيلية لكي تساهم فـي إدارة النظام العام. وإذا ما حدث ذلك، تعير الحركة الإسلامية دعمها الشعبي لذلك النظام الذي تصبح لديه المشروعية السياسية. إذ أن السلطة الـشعبية، المؤسـسة على حاكمية (*) ا ، هي السلطة الأعلى في المجتمع. فقبول حرية الاجتماع تقود الغنوشي حتى بقبول شرعية تلك الأحزاب التي لا تؤمن با (*) مثل الشيوعيين. إذ أن بعض المواطنين قد يجدون انه من الأفضل تشكيل الأحزاب والمؤسـسات الأخرى التي قد تكون غير متدينة. هذا النوع من التنوع السياسي لا يشكّل خرقـاً للدين أو كفراً (*)، إذ أن التعددية (*) مقرّة بالدين. فـالنصّ (*) الـديني يمثّـل مصدر الحقيقة ومرجعيتها، بينما لا يمكن اعتبار التفسيرات الإنـسانية إلا نتـائج اختلاف المناهج التي تمثّل رؤى مختلفة للتعقيدات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة. راجع أيضاً الدستور؛ الديموقراطيـة؛ الحـوار؛ الحريـة؛ حركة الاتجاه الإسلامي؛ حقوق الإنسان ؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ فـي تـونس؛ الأصولية الإسلامية؛ الأسلمة؛ جمعيـة المحافظـة علـى القـرآن؛ الأحـزاب؛ الإسلاميون التقدميون؛ العلم؛ الشريعة؛ الشورى؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التقليد؛ التوحيد؛ النصّ؛ الحكومة الدينية؛ علم الكلام.

غوشة، إبراهيم. هو المتحدّث الرسمي لحركة المقاومة الإسـلامية (*): حماس.

- ف -

غونغور، فيدان. راجع حزب ا   في تركيا.

الفاسي، محمد علال (١٩٠٦ – ١٩٧٣). هو قائد سياسي مغربي ومفكّر معروف جداً ومؤسس حزب الاستقلال (*). درس الفاسي الشريعة الإسلامية في جامعة القرويين. كان ناقداً جداً للاحتلال الفرنسي وطور آراءه من خلال الإصلاحية الإسلامية (*) والحداثة. اعتقل الفاسي في عام ١٩٣٦ بعد تنظيم الاحتجاجات العامّة، وأعاد تنظيم جماعته السياسية في حزب الإصلاح الوطني، الذي أعيد تنظيمه كحزب الاستقلال. في عام ١٩٤٧، هرب إلى القاهرة حتى حدوث الاستقلال في عام ١٩٥٦، حيث سافر إلى العديد من المدن في الوطن العربي، والعالم الإسلامي وامريكا الشمالية ونشر العديد من كتاباته المهمة. بعد عودته إلى المغرب، أصبح الفاسي وزير الشؤون الدينية في عام ١٩٦١ واستقال في عام ١٩٦٣ بسبب اختلافاته مع الملك.

الفتوى. من الناحية التاريخية، كانت الفتاوى تستعمل لحلّ المشاكل القانونية والاجتماعية التي لم تعرف في النص أو التي قد ظهرت في السياقات الجديدة.في الأزمنة الحديثة، يستعمل العديد من الأصوليين الفتاوى كوسيلة لمحاربة الحكومة أو تقييم سلوك الناس ووجهات نظرهم. إحدى أكثر الفتاوى البارزة في القرن الماضي هي الفتوى التي أصدرها آية ا   الخميني (*) عن سلمان رشدي(*) والقائلة بضرورة قتله لازدرائه الإسلام (*) والنبي. فقد وقع رشدي في الردة(*). ومن الفتاوى المهمة أيضاً آراء الشيخ عمر عبد الرحمن (*) بأنّ هؤلاء الحكّام الذين لا يحكمون بالقرآن(*) هم كفّار، ولذا يجب أن يقتلوا – وهو رأي استخدمه قتلة الرّئيس السادات في الدفاع عن قتلهم له.

فدائيو إسلام. هذه الحركة الجماهيرية السرّية ظهرت في منتصف الأربعينات في السياسة الإيرانية. من أهم أهدافها الرئيسية العمل على إقامة نظام ثيوقراطي يطبّق الشريعة(*) في كلّ أوجه الحياة. هذه الحركة الأصولية

والدوغماتية أسّست من قبل طالب مدرسة صغير، سّيد مجتاب صفوي (*). أما أول مهمة نفذتها الحركة فكانت اغتيال المفكّر القومي المشهور، أحمد كسروي، الذي هاجم المؤسسة الدينية الشيعيّة لعدّة سنوات حتى أن آية ا الخميني (*) اضطر إلى أن يكتب نقضاً لأحد كتب صفوي.

فدائيو إسلام لم يشكلوا حزباً منظماً، لكنّهم مارسوا تأثيراً مهماً في الشوارع. وأثناء فترة مصدّق، حاول الفدائيون بشدة الحصول على دعم آية ا الكاشاني(*) الذي رفض العرض. بعد إعادة الشاه في عام ١٩٥٣، اعتقلت الحكومة العديد من زعماء الجماعة. بعد ثورة ١٩٧٨- ١٩٧٩، عاد الفدائيون إلى الظهور مجدداً، ومرةً أخرى ابتعد عنهم كبار رجال الدين. لكن الشيخ صادق خلخالي (المعروف بقاضي المشانق) أصبح زعيمهم. لكنهم، على أية حال، لم يتمكنوا من تنفيذ برامجهم. راجع أيضاً الكاشاني، أبو القاسم؛ صفوي، السّيد مجتاب نبوي؛ مجاهدو مجتمع الإسلام.

فرج، عبد السلام (١٩٦٢ – ١٩٨١). تخرّج من كلّيّة الهندسة، جامعة القاهرة وعمل في الجامعة نفسها. ميله الديني كان واضحاً منذ طفولته في قريته الفقيرة. عندما وصل فرج إلى القاهرة، انضم إلى الجماعة الإسلامية (*) التي كان نشيطة في كلّيّة الهندسة. خلال تلك الفترة قرأ كتابات سّيد قطب وأبي الأعلى المودودي(**). تأثر فرج أيضاً بقراءة محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية (**). ركّز فكره على إسقاط الحكومة عن طريق الانقلاب، مع علمه بأنّ أغلب الزعماء الأصوليين المهمين كسيّد قطب، وحسن البنا، وصالح سرية، ومصطفى شكري (**) وآخرين إمّا اغتيلوا أو حكم عليهم بالإعدام. كهواية، عمل فرج كإمام لمسجد خاصّ حيث ألقى الأحاديث والخطب المركزة على مشاكل المسلمين التي نتجت عن الحكم غير الإسلامي. فأقنع فرج الملازم أوّل في الجيش خالد شوقي الإسلامبولي (*) باغتيال الرّئيس السادات.

كان فرج المخطّط البارع لجماعة الجهاد الإسلامي (*)، بما في ذلك تنظيم الجهاد. أما آراؤه الرئيسية فموجودة في كتابه الصغير الفريضة الغائبة، أي الجهاد(*). يعتقد فرج بأنّ مصر هي بلاد إسلامية لكن الحكم السياسي المصري غير إسلامي وكافر ويتمتع بكل خصائص الجاهلية(*). راجع أيضاً الردة؛ ابن

تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ جماعة الجهـاد الإسـلامي؛ كشك، عبد الحميد؛ المغربي، عبد المجيد.

الفرحان، إسحاق أحمد (١٩٣٤-). هو أمين عام حزب جبهة العمـل الإسلامي(*) في الأردن. ولد في القدس، فلسطين، وحصل على تعليمه الأساسي هناك. ثمّ واصل الفرحان تعليمه الثانوي في الأردن حيث عاشت عائلته في عـام ١٩٤٨. نال الفرحان شهادة في العلوم من الجامعة الأميركية فـي بيـروت فـي ١٩٥٨. علّم في الأردن لعدّة سنوات، ثمّ سافر إلى الولايات المتّحدة حيث حصل على دكتوراه في التعليم في ١٩٦٤ من جامع كولومبيا، نيويورك.

منذ ١٩٤٨، أصبح الفرحان عضواً في الإخوان المسلمين (*)، لكن عضويته جمّدت عندما شارك في حكومة وصفي التل في عام ١٩٧٠. على أية حال، بعـد عشر سنوات أعيدت له العضوية وأصبح عضواً عاملاً في المكتـب التنفيـذي. انسحب بعد تأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي في ١٩٩٢.

كان الفرحان مسؤولاً عن العديد من الكوادر الإدارية والأكاديميـة والعلميـة بالإضافة إلى السياسية. عمل كأستاذ في الجامعة الأردنيـة، وأصـبح رئيـسها. بالإضافة إلى ذلك، عمل في جامعة اليرموك وترأس أقسام الدراسات الإسـلامية والبحوث. كما تولى الفرحان خلال ١٩٧٠- ١٩٧٣ مواقع وزارية، منها: وزارة التربية ووزارة الأوقاف. اختير عضواً في المجلس الوطني في عام ١٩٨٧ وعين عضواً في مجلس الأعيان الأردني.

أصبح الفرحان الأمين العام المؤقت للحزب في عام ١٩٩٢ لكن فيما بعد تـم انتخابه في تلك الصفة. كتب عدة كتب في مواضيع علمية وتربوية، وخاصة في حقول الكيمياء والفيزياء والعلوم. راجع أيضاً جبهة حزب العمل الإسلامي.

الفرقان. هذه الجماعة السياسية أسّست في عام ١٩٧٨ واختفت بعد ذلك بقليل. ظهرت الفرقان في العناوين البارزة في عام ١٩٧٩ عندما ادعت مسؤولية اغتيال آية ا مرتضى مطهري (*)، أحد أبرز مثقفي الجمهورية الإسلامية في إيـران. برّرت الفرقان عملها هذا بالإدّعاء بأنّ الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩(*) كانـت قد اختطفت من قبل رجال الدين الرجعيين، والتجار الأغنياء، وشخصيات سياسية ليبرالية وماركسية.

فضل الله، محمد حسين (١٩٣٦-) ولد عام ١٩٣٦ في مدينة النجف في العراق. لأسرة من أشراف الشيعة من أهل البيت، فأبوه آية الله عبد الرؤوف فضل الله وعمّه العلامة السّيد محمد فضل الله هما من رجال الدين. تنتمي عائلة فضل الله إلى الطبقة الوسطى من الناحية الدينية: فوضعه المالي قارب حدّ الفقر، مما أثّر في وجهة نظره في العدالة الاجتماعية(*). على أية حال، أثّر أبوه وعمّه في حياته. أعجب بفكر وانفتاح محسن الحكيم. تعتبر عائلة فضل الله عند الشيعة متحدرة من حفدة علي بن أبي طالب، ولهذا يحمل العلامة فضل الله لقب السّيد.

في عمر مبكّر، أرسل فضل الله إلى الكتّاب حيث تعلّم أصول القراءات والكتابة. ولاحقاً، التحق بمدرسة علمانية ثم تركها من أجل متابعة الدراسات الدينية. يعتقد فضل الله بأنّ البيئة الدينية التي أحاطت به هي وراء التزامه بعمله الديني. انضم إلى الحوزة العلمية في عمر الحادية عشرة سنة (١٩٤٧) وتخرّج بعد اثنتين وعشرين سنة في عمر الثالثة والثلاثين سنة (١٩٦٦). من أساتذته الإمام أبو الحسن الخوئي، والسّيد محسن الحكيم، والسّيد محمد الشهرودي، والشيخ حسين الحلي. فقد كانوا شخصيّات دينية شيعيّة مهمة جداً. دخول فضل الله في السياسة اللبنانية كان من خلال خاله علي بزي، وهو نائب وشخصية سياسية معروفة. تعلّم منه فضل الله بعض الأصول التي تميّز الحياة السياسية اللبنانية. وهو متزوّج وله أحد عشر طفلاً، سبعة أولاد وأربع بنات.

دارت نشاطات فضل الله الأولى في النجف حول الإحياء السياسي والديني الشيعي الذي حدث في الحوزة العلمية بقيادة محمد باقر الصدر(*) الذي أسّس حزب الدعوة في الستّينات. كان فضل الله على مقربة من الصدر وساعده في نشاطاته السياسية. كما كان أحد المحرّرين الرئيسيين للمجلّة، **الدعوة**. وبسبب الأوضاع السياسية في العراق، عاد فضل الله إلى لبنان في ١٩٦٦ وأصبح ناشطاً في الضاحية الشرقية لبيروت.

في أواخر الستّينات وأوائل السبعينات، ساعد فضل الله الإمام موسى الصدر(*) في تأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى إلا أنه لم ينضم إليه لعدم إرادته في أن يكون في مؤسسة تمثل فئة من الأمة. لم يظهر فضل الله على المسرح السياسي اللبناني حتى الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢. في ذلك الوقت،

كان في إيران ورجع بينما كان الإسرائيليون يحاصرون بيروت. بعـد وصـول الحرس الثوري الإيراني(*)، ساعد في تأسيس حـزب ا (*) وأصـبح زعيمـه الروحي – وهو أدّعاء يرفضه السيد فضل ا . في الواقـع، وضـع فـضل ا القواعد الأيديولوجية للحزب بالدعوة إلى فكرة الدولة الإسلامية(*) ومبادئ مهمة أخرى.

تتوافق وجهات نظر فضل ا مع كتابـات محمـد بـاقر الـصدر وآيـة ا الخميني(*) وتجربة الثورة الإيرانية ١٩٧٩ (*). إن الحركة التي قادها حزب ا ضدّ النظم القائمة وصفها فضل ا بالتمرّد ضدّ الخوف. كما برر أيضاً العنف(*) في تلك الفترة. فوصفه بأنه كالعملية الجراحية التي يجب على الطبيب اللجوء إليها فقط بعد أن يستنفد كلّ الطرق الأخرى. لقد وجدت أفكاره عن الإسلام(*) ومنطق استعمال القوة الآذان الصاغية بين النشطاء الإسلاميين.

بدأ حزب ا بإطلاق الهجمات الاستشهادية ضدّ الإسرائيليين في جنوب لبنان. بعد توسّع مثل هذا النوع من الهجمات. شعر فضل ا بأنّ بعض هذه النـشاطات لم يستهدف العدو وحاول رسم خط فاصل بينه وبين حـزب ا بعـد اختطـاف الرهائن الأجانب في لبنان. حذّر حزب ا من العوامل المتدهورة التي تحول أيّ حركة عن وجهات نظرها المثالية. عكس موقفه هذا اختلافه عن حـزب ا فـي الفترة التي سبقت التغيرات السياسية التي حدثت في إيران وكذلك في حـزب ا بعد موت آية ا الخميني.

نجا فضل ا من العديد من محاولات الاغتيال. أما الأكثر شهرة فحدثت فـي مسجد للإمام الرضا في بئر العبد. وحسب فضل ا ، كانت وكالـة المخـابرات المركزية وراء هذا الحادث.

دعا فضل ا إلى إلغاء الطائفية من النظام السياسي في لبنان واعتقد أنه بينما تدعو المسيحية (*) لفصل الدين (*) عن الدولة، يدعو الإسلام إلى التداخّل بـين الدين والسياسة. علاوة عن ذلك، دعا إلى لبننة حزب ا فـي محاولـة تناسـب الحركية الإسلامية مع الحقائق اللبنانية بعد إبرام اتفاقيات الطائف. ويبدو أنّ حزب ا يتبع موقف فضل ا الآن من النظام اللبناني وله الآن، في الحقيقة، كتلة مهمة في البرلمان. علاوة عن ذلك، دعا حزب ا إلى الحـوار (*) بـين المـسيحيين

والمسلمين وسحب مطالبته بإقامة الدولة إسلامية. لكـن بعـد استـشهاد عبـاس الموسوي، ازدادت برودة العلاقات بين فضل ا وحزب ا ، خـصوصاً بـسبب الخلاف حول قضية المرجعية الدينية. اعتقد فضل ا بأنّه أكثر كفاءة في الأمور الدينية من الولي الفقيه في إيران، علي خامنئي(*) بل يقول هو بتعددية المراجع. راجع أيضاً حزب الدعوة الإسلامية؛ الديموقراطية؛ حزب ا ؛ المؤتمر الإسلامي العربي الشعبي؛ إسرائيل؛ مرجع التقليد؛ النظام.

الفطرة. يعتقد الأصوليون أن الفطرة في الإسلام (*) يجب أن توجه الإنسان إلى الخير. إلا أن الإنسان حوّل دافعـه الطبيعـي ونـسي فطرتـه واسـتبدلها بالفلسفة(*) والرغبة. فقد ورط الإنسان نفسه في الفلسفة، المدعومـة مـن قبـل العقل(*) الجدلي، والتي قادت الإنسانية إلى الاستنتاجات الخاطئة التي تمثّلت فـي عبادته للأشياء الشريرة والأفكار المجرّدة، أو ببساطة، الجاهلية (*). مع كل هذا، يرى الأصوليون أن الإنسان بطبيعته يبحث عن ا (*) بقدر بحثه عـن المـاء والملجأ. وبكل بساطة، فإن القوانين الأخلاقية، المستقرة في الفطرة، ما هـي إلا طبيعة كالقونين الطبيعية. يؤكّد أبو الأعلى المودودي (*)، على سبيل المثال، بأنّ البشر يوافقون على أنّ المجتمع المنظم بكشل جيد هو المجتمع الذي يتمتّع بالعدالة الاجتماعية، والمساواة (*)، والتعاون والتكافل، والنصيحة. كما يوافقـون أيـضاً على أنّ السرقة، والزنا، والقتل، والتجـسّس، هـي أعمـال شـريّرة. يـستعمل الأصوليون هذا المبدأ، الفطرة، كبديل للفلسفة. راجع أيـضاً الأفغـان العـرب؛ الحكومة، وظيفة؛ التحرير؛ الأخلاق؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الإصـلاحية؛ الحداثة؛ الدين؛ التوحيد؛ عالمّية الإسلام.

الفقه. يدعو العديد من الأصوليين إلى تطوير الفقه من أجل جعله متماشياً مع الحداثة (*). يدعو بعض المفكّرين، مثل حسن الترابي (*)، إلى تأسـيس الفقـه الحديث الذي لا يستند إلى التاريخ (*) لكن بالأحرى على التجربة الحديثة. يعتقد الأصوليون بأنّ الفقه الإسلامي الحديث يجب أن يستند إلى حرية(*) البحث فـي الحاضر ودونما إعاقة من القيود الماضية التي فرضها الفقهاء من قبل ومـن دون التدخل الرسمي الآن. فبإمكان فقه حديث تزويد المسلمين بالآليـات الـضرورية لبداية الإحياء المعاصر. لا ينظر الأصوليون عموماً لعلم الفقه الإسلامي على أنه

علم معياري قائم على الطبيعة لكن كعلم قائم على انعكاس الحاجـات التاريخيـة للجماعة التي قد لا تناسب المجتمع الإسلامي (*) الحديث. إنّ العلم المعياري عند الأصوليين هو الشريعة(*) فقط، وليس تفسيره(*)، أي الفقه.

وفي عملية صياغة علم الفقه الحديث، يجب أن يكون دور الدولة الإسلامية(*) رسمياً، أي إجراء الشورى والإجماع (**) لتقنين آراء الجماعة. ويجب أن تمتنع عن فرض مذهب معيّن من الفقه على الجمهور. كما يجب أيضاً أن تسمح لجيـل جديد من العلماء بتطوير وإعادة هيكلة الفقه الإسلامي. لكـن لـيس للمؤسـسات الرسمية والفقهاء حق الاستيلاء على حقوق الجماعة في التشريع والتفكير. راجع أيضاً الردة؛ الخلافة؛ الأصول؛؛ التاريخ؛ الإجماع؛ الإسلام ؛ الماضي؛ الشورى؛ التقليد؛ الحكومة الدينية؛ الترابي، حسن.

فقيه، أسامة. راجع المسعري، محمد.

الفلسفة. يوضّح سّيد قطب(*) مشكلة الأصوليين مع الفلسفة علـى الـشكل التالي: اغتر بعض الفلاسفة المسلمين بالفلـسفة الإغريقيـة، خـصوصاً فلـسفة أرسطو، فاعتقدوا بأنّ الخطاب اليوناني وصل إلى النضج والكمال: وبدلاً مـن أن يبنوا خطاباً فلسفياً إسلامياً، طبقاً للقواعد العامّة للدين والـنصّ (**)، اسـتعملوا القواعد العامّة للفلسفة والعقل(*) لكي يبنوا الخطاب الإسلامي. وقد سـمح ذلـك للفلسفة بإفساد تناسق الدين: أولاً، بإذخالهم المناقشات الكلامية المختلفة إلى الأدب الإسلامي ؛ ثانياً، باحتواء تعاليمهم أوجهاً متنوّعة للجاهلية (*) وعناصر مسيحية لا تلائم توحيد (*) الإسلام (*)؛ وثالثاً، باستعمال حججهـم لـدعم الاتّجاهـات السياسية المختلفة التي تحوّلت إلى مدارس في علم الكلام. راجع أيضاً المـساواة؛ الفطرة؛ ا ؛ الحكم؛ التاريخ؛ الإجماع؛ الأصولية الإسلامية؛ الدولـة الإسـلامية؛ الأسلمة؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجهاد؛ التحرير؛ المنهج؛ الإصـلاحية؛ الحداثـة؛ الجاهلية؛ الدين؛ العلم؛ الشورى؛ التوحيد؛ الطليعة.

فنيش ، محمد (١٩٥٣-). أصبح عضواً في البرلمان اللبناني في ١٩٩٢ وكان مرشّح حزب ا (*) عن صور. دعا فنيش إلى إلغاء النظام الطائفي فـي لبنان.

- ق -

قاجر، كمال. راجع السليمانية.

قازان، شوكت. هو نائب زعيم الحزب الأصـولي التركـي، الرفـاه(*). اختير قازان إلى البرلمان في عام ١٩٩٥. وهو أيضاً المـسؤول عـن علاقـات الحزب العامّة.

شارك قازان في تأسيس حزب السلامة الوطني (*) فـي أوائـل الـسبعينات وشارك في الحكومة الائتلافية لعام ١٩٧٤ كوزير للعدل. بعد الانقلاب العسكري، حوكم قازان سويّة مع زعيم الحزب، نجم الدين أربكان (*).

قبلان، جمال الدين. راجع اتحاد الجمعيات والجماعات الإسلامية.

القرآن. يعتبر الأصوليون أن الكلمة المنزّلة من عند ا (*)، القرآن، هـو النصّ الموثوق الوحيد(*) وكتاب العقيدة والأسس الاجتماعيـة، بالإضـافة إلـى تزويده القوانين العامّة للتشريع الدنيوي (*) والشريعة(*). فهو النصّ الذي يهدف لتوجيه الإنسانية إلى الحقيقة والخير، إذ أن القرآن يجعل المسلمين حماة الإنسانية إلى أن تصل إلى النضج. فالمؤمن لايحاول إصلاح الإنسانية لأيّ مكاسب مادية، بل بالأحرى يتحول إلى مرشد يقود الآخرين لاتّباع طريق ا . فالمسلم لا يحـدد الدعوة (*) الإسلامية في أيّ منطقة جغرافية بل تمتدّ جهوده ليحيط بالعالم كله.

وبينما يجعل الأصوليون القرآن المصدر النهائي للمعرفة (*) الكليـة، فـإنهم يجدون الاختلاف حول الأمور الدنيوية نتيجة طبيعية عندما يتعلق الأمر بقـضايا سياسية وعملية. من الأسباب التي يستعملونها للسماح بالتنويع هو اختلاق القـدرة على التفكير(*) من فرد إلى آخر. ولأن العقل هو مصدر التفـسير (*)، لـذلك يمكن افتراض وجود العديد من التفسيرات المتباعدة. بالإضافة إلـى هـذا، فـإن مستوى المعرفة يؤثّر في مستوى الفهم، كما أن بيئة المفسر تـؤثّر علـى فهمـه ومعرفته. إذ أنه من الصعب جداً للإنسان أن يتجاوز بيئته حتّى عندما يريد العمل على ذلك.

علاوة على ذلك، يجادل الأصوليون بأنّ المصادر الموثوق بها للمعرفـة قـد تختلف من مفسر إلى آخر: فبينما قد يتقبل شخص ما علماً معيّنـاً (*) وتاريخـاً معيّناً (*) دون أدنى شكّ، قد لا يأمن آخرون لهذا العلم والتاريخ. كما يمكـن أن يكون لتلك العلوم والتواريخ الصحة نفسها، لكن أهميتها قد تختلف من فـرد إلـى آخر. إنّ القرآن لذلك هو المصدر الموثوق به والدائم الوحيد للإلهـام والإيحـاء الذي يجب على المسلمين الالتزام به. بدون هذا الالتزام، سيفقد المسلمون ومعهم الإنسانية الطريق الصحيح. راجع أيضاً عبده، محمد؛ أبو زيـد، نـصر؛ الـردة؛ العوا، محمد سليم؛ الخلافة؛ المسيحية؛ الشمولية؛ الدستور؛ الديموقراطية؛ الحركة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ علم الكـلام؛ المـساواة؛ الفتـوى؛ الأصـولية؛ الأصول؛ الغنوشي، راشد؛ ا ؛ الحكومة، وظيفة؛ التاريخانية؛ التاريخ؛ حزب ا ؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ التفسير؛ الإسلام؛ منظمة العمل الإسـلامية؛ حـزب العمل الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ جمعية الشبيبة الإسلامية ؛ الجهاد؛ اليهوديـة؛ المعرفة؛ المهدية؛ الإخوان المسلمون، إيديولوجيا؛ النظام السري؛ الماضي؛ قطب، سيد؛ رضا، محمد رشيد؛ الشريعة؛ النظام؛ النصّ؛ الترابي، حسن؛ اتحاد القـوى الشعبية؛ الأمة؛ الوهابية.

قرش، يعقوب. راجع الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع غزة.

القرضاوي، يوسف. هو عالم ديني من جامعة الأزهر انضمّ إلى الإخوان المسلمين (*) في مصر. القرضاوي هو أحد أكثر المفكّرين الأصوليين المعتدلين المشهورين والذي تعتبر كتاباته مؤثرة جداً في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

بعد المحنة الكبيرة للإخوان المسلمين في مـصر فـي الخمـسينات، اسـتقرّ القرضاوي في قطر وأصبح عميد كلّية القانون في جامعة قطـر. أثنـاء رئاسـة السادات لمصر، أصبح القرضاوي يتردد الى مصر من قطر للتكلّم في الاحتفالات الدينية التي كان يحضرها الآلاف من الناس.

قطب زاده، صادق (١٩٣٦ – ١٩٨٢). كان قطب زاده ناقـداً شـديداً لنظام الشاه ومؤيداً وفياً لآية ا الخمينـي(*). درس قطـب زاده فـي جامعـة

جورجتاون في واشنطن، العاصمة، حيث قاد حملةً ضد الشاه. انضمّ إلى الخميني في باريس سويّة مع أبي الحسن بني صدر(*).

بعد الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩(*)، أصبح قطب زاده رئيس الإذاعة ومحطة التلفزيون الوطنية في حكومة مهدي بازركان(*). ثم أصبح وزيراً للخارجية أثناء محاصرة السفارة الأمريكية في طهران. كما كان الحال مع الرّئيس أبي الحسن بني صدر، تعارك قطب زاده مع القوى المحافظة. اتهم بالتخطيط ضدّ الثورة والانقلاب على النظام، وأعدم في عام ١٩٨٢.

قطب سيد (١٩٠٦ – ١٩٦٦). ولد قطب في ١٩٠٦ في قرية موشا في منطقة أسيوط لعائلة من الطبقة المتوسطة. وحصل، مثل حسن البنا (*)، على الإجازة من دار العلوم. بعد ذلك، عمل كمعلّق ومعلق صحفي وارتبط بطه حسين، وعباس محمود العقاد ومفكّرين ليبراليين آخرين. منذ أن بدأ الكتابة في الصحف والمجلات، أظهر قطب ميلاً عاماً لكي يكون في المعارضة للحكومة وناقداً لأوضاع مصر.

كان قطب يتجاسر جداً في معارضته للحكومة وفي ليبراليته المتشددة التي ظهرت في كتابة قصص الحب ودعوته للتعرّي. كشفت كتاباته نزعات تحرّرية وشك ووجودية. وبسبب معارضته للحكومة، طرد أولاً إلى صعيد مصر، كما أغلقت المجلتين، **الفكر الجديد والعالم العربي**، التي كان يترأس تحريرها. ثمّ، في ١٩٤٨، أرسلت وزارة التربية قطب إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمواصلة دراساته عن التعليم.

كتاب قطب الأول الذي تبنّى الأصوليّة (*) كطريقة حياة مع برنامج سياسي هو العدالة الاجتماعية في الإسلام، الذي ظهر أثناء إقامته في الولايات المتحدة، وكان قطب في هذا الكتاب بعيداً عن الراديكالية (*) وأقرب إلى خطاب البنا. أدت إقامته في الولايات المتحدة، ١٩٤٨ – ١٩٥١، إلى مراجعة موقفه السابق المتبني للغرب. ويبدو أن كراهيته للمادية، والتمييز العنصري، والمشاعر الموالية للصهيونية في الغرب(*) والتي واجهها شخصياً في الولايات المتّحدة كانت بداية عزلته عن الثقافة الغربية والعودة إلى جذور الثقافة التي رُبّي عليها.

بعد عودته إلى مصر، وذلك بعد اغتيال حسن البنا والمحنة الأولى للإخـوان المسلمين، انضمّ قطب إلى الإخوان وأصبح نشيطاً جداً في دوائر الفكر والنـشر وألّف كتباً عديدةً خلاصتها أن الإسلام هو الحلّ. على أية حال، حتى تلك اللحظة، لم يظهر قطب أي راديكالية أو عنف (*). كانت أولويته أن يعيـد كتابـة فهـم الإسلام(*) من وجهة نظر حديثة وإيجاد الحلول التي يقدمها الإسـلام لمعالجـة المشاكل الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأساسية لمـصر والبلـدان الإسلامية والعربية.

في ١٩٥٣، عيّن قطب رئـيس تحريـر مجلـة **الإخـوان المـسلمون** الأسبوعية، التي منعت عندما حلّت الإخوان المسلمين (*) في ١٩٥٤ بعد الخلاف الكبير بين الإخوان ونظام الضبّاط الأحرار. وضع في السجن ثمّ أطلق سـراحه. في الحقيقة، كان للإخوان عموماً، ولقطب بشكل خاص، دور فعّال مع الضبّاط في تمهيد الطريق لثورة ١٩٥٢. لكن الإخوان رفضت قبول السلطة المطلقة للـضباط ودعت إلى إستفتاء يظهر نوع الدستور(*) الذي يريده الناس. علاوة على ذلـك، دعمت الإخوان الفريق محمد نجيب ضدّ العقيد عبـد الناصـر، بعـد الخلافـات الرئيسية بين الإخوان وعبد الناصر، اتّهمـت حركـة الإخـوان بالتعـاون مـع الشيوعيين لإسقاط الحكومة. حلّت حركتهم ثانيةً في ١٩٥٤ وسجن العديـد مـن الإخوان، بمن فيهم قطب. أطلق سراحه في تلك السنة واعتقل ثانيةً بعـد حادثـة المنشية حيث تمت محاولة اغتيال جمال عبد الناصر، واتهم قطب وآخرون بأنهم ينتسبون إلى النظام السري (*) العسكري.

في عام ١٩٥٥، حكم على قطب بـ ١٥ سنة في السجن، وسجن مع آلاف من الإخوان ومؤيديهم، فأخضع للتعذيب. هذا الوضع ترك جروحاً لم تندمل إلى يومنا هذا. في هذا السياق، انتقل قطب إلى الأصولية المتشددة. فكتبه الأكثر أهميـةً، أو إنجيل الراديكالية، في **ظلال القرآن، ومعالم فـي الطريـق، وهـذا الدين، والمستقبل لهذا الدين**، وغيرها، كتبت بسبب التعذيب الذي تلقـاه مع آخرين. أطلق سراح قطب في ١٩٦٥، ثمّ اعتقل بتهمة العمل علـى إسـقاط الحكومة ونفّذ فيه حكم الإعدام شنقاً في ١٩٦٦.

إنّ دراسة فكر قطب، مؤسس الراديكالية المستندة إلى الجاهلية والحاكمية (**) في الوطن العربي، تظهر لنا أن أسباب إنتقال العديد من المجموعات الإسلامية إلى الراديكالية. فقطب نفسه كان ضحيّتها الأولى، إذ أنه تحوّل تحت نظام عبد الناصر من كاتب ليبرالي في مصر إلى مفكّر أصولي هو الأكثر تشدداً في الوطن العربي. أدى سجنه وتعذيبه إلى قيام لاهوت سياسي متشدد (*) يبرر العنف والعزلة. وربما يكون هذا تعويضاً نفسياً نتيجة العنف والقمع من قبل النظام عليه.

تأثرت غالبية الجماعات الأصولية الثورية في الوطن العربي وبشكل محدّد في مصر سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر بالخطاب الراديكالي الاستبعادي لسيد قطب وبأفكاره حول حاكمية ا وجاهلية العالم على كل المستويات: الشخصية والاجتماعية والسياسية بالإضافة إلى الثقافية والفلسفية. قد تكفي هنا بضعة أمثلة.

يرى قطب أن الإسلام (*) هو طريقة حياة شاملة تتضمّن كلّ سمات هذه الحياة والحياة الآخرة. فهو شامل جداً بحيث يصعب تخيّل قضية رئيسية لم يغطّها الإسلام من قبل. فالإسلام يتضمّن الشؤون الدينية والدنيوية، الروحية والمادية، العادية والاستثنائية. هذا كله، يربط بالمفهوم الإسلامي الكوني الذي يشكل الأساس الجوهري للإسلام ويشتمل على كلّ سمات الحياة. علاوة عن ذلك، يزوّد الإسلام الضروريات الفكرية لبناء خطاب إسلامي حول الحياة، والحقيقة، المعرفة(*)، ودور الإنسان في الكون، والقيم، وقبل كل شيء، تفسيراً(*) لمعنى الحياة. راجع أيضاً الحركية؛ الأحباش؛ الردة؛ العظم، يوسف؛ بلحاج، علي؛ الخلافة؛ الدستور؛ الديموقراطية؛ علم الكلام؛ فرج، عبد السلام؛ الطلائع المقاتلة؛ الغزالي، محمد؛ الغزالي، زينب؛ الحكم؛ التاريخانية؛ الهضيبي، حسن؛ حقوق الإنسان؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإجماع؛ عشماوي، صالح؛ الإسلامبولي، محمد شوقي؛ الأصولية الإسلامية؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ إسماعيل، عبد الفتاح؛ المجتمعات الجاهلية؛ الجماعة الإسلامية؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ الجهاد الإسلامي في الضفة الغربية وقطاع عزة؛ العدالة؛ جماعة العدل والإحسان؛ المعرفة؛ التشريع؛ مدني، عباسي؛ الماركسية؛ المودودي، أبو الأعلى، المنهج؛

الإصلاحية؛ الإخوان المسلمون؛ مصطفى، شكري؛ الندوي، أبو الحسن؛ منظمة الشسيخ عبد ا السماوي؛ الجاهلية؛ الأحزاب؛ الفلسفة؛ قطب، محمد؛ الراديكالية؛ الدين؛ الثورة؛ السلفية؛ العلم؛ الشريعة؛ الشقاقي، فتحي؛ الشورى؛ سرية، صالح؛ العدالة الاجتماعية؛ النظام؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التقليد؛ التوحيد؛ النصّ؛ الحكومة الدينية؛ علم الكلام؛ عالمّية الإسلام؛ الطليعة.

قطب، محمد. قطب هو أحد المفكّرين البارزين بين الأصوليين المصريين. وهو شقيق سّيد قطب(*). كان أيضاً عضواً في الإخوان المسلمين (*) واعتقل في عام ١٩٦٥. كان أحد مؤلفي الأطياف الأربعة، وهو الكتاب الذي نشره سيد قطب. يستقرّ الآن في العربية السعودية ويعلّم في مكة المكرمة. راجع أيضاً الجماعة الإسلامية.

القطبيون. راجع إسماعيل، عبد الفتاح؛ قطب، سيد.

القليبي، الشيخ محيي الدين. راجع السلفية.

قنتبادي، شمس الدين. راجع: مجاهدو مجتمع الإسلام.

قوات الدفاع الشعبية. هذه هي المقاومة الشعبية السودانية التي أسستها حكومة عمر البشير(*) في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩، بعد ثلاث سنوات من الانقلاب العسكري. ترأسها الجنرال فيصل مختار مدني الذي أصبح فيما بعد وزير الصحة وعضو المجلس الثوري لثورة الإنقاذ. شاركت هذه القوات في الحرب الأهلية في جنوب السودان.

ويقال بأنّ معسكرات هذه القوات أصبحت مراكز لتدرّيب الإرهابيين بينما تدعي الحكومة أن دورها هو تقوّية التضامن الداخلي ومساعدة القوّات المسلّحة في تكريس نشاطاتها في الجنوب. القائد الرسمي الأول لهذه القوات كان الجنرال بابكر عبد المحمود الذي قادها حتى عام ١٩٩٣. ثم خلفه الجنرال أبو العباس خليفة، الذي تقاعد بعد سنة. القوات هي الآن بإمرة الجنرال عبد المجيد محمود الذي يعتقد بأنّ على قوات الدفاع أن تقوم بأسلمة (*) المجتمع وممارسة الجهاد(*).

يتم اختيار أعضاء القوات من الأفراد الذين أنهوا دراستهم الثانوية وأوشـكوا على الانضمام إلى الجامعات، فيتلقون التدريب العسكري. كما يتم تجنيد أفراد من مهن معّينة مثل الأطباء. تقدر هذه القوات بحوالي ١٠٠ر٠٠٠ رجل وامرأة، منهم ٥٠ر٠٠٠ يخضعون لتدريب عسكري مركز. بدأت هذه القوات القتال فـي عـام ١٩٩١ في جنوب السودان، ولقّب اللواء الأول الأهوال. راجع أيـضاً الإخـوان المسلمين في السودان؛ البشير، عمر.

قوات السلفية في مصر. هذه الجماعة الإسلامية هي الجماعة الرئيسية الثانية في مصر بعد الإخوان المسلمين (*)، لكنها على وجـه التحديـد، ليـست بجماعة أصولية. والدعوة السلفية تعود إلى جماعة أنصار الـسنة النبويـة التـي إنشقت عن الجمعية الشرعية بسبب الاختلاف حول وسائل الدعوة الإسلامية أثناء الخمسينات. وعقيدة هذه الجماعة هي تقليدية جداً. راجع أيضاً السلفية.

القواسمي الشريف. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة.

قوجق، داوود (١٩٢٦-). ولد في ناعور، وحصل علـى الإجـازة فـي الجغرافية والأدب من جامعة دمشق في عام ١٩٦٠. عمل قوجق فـي المعاهـد التربوية، واختير لمجاس البرلمان الأردني في ١٩٨٩. وهـو عـضو المكتـب التنفيذي للإخوان المسلمين في الأردن(*).

- ك -

الكاشاني، أبو القاسم (١٨٨٢- ١٩٦٣). كان أحد الزعمـاء الـدينيين البارزين في إيران أثناء الحركة الوطنية في الخمـسينات. درس الكاشـاني فـي النجف، العراق، وأصبح مجتهداً في العشرينات من عمره. قاتل أيضاً الاسـتعمار البريطاني وحكم عليه بالموت لكنه هرب إلى العراق في عام ١٩٢١. عمل ضـدّ شاه إيران وأسّس سويّة مع آخرين، حركة القوميين الإيرانيين. في هذا الوقـت، نفى الكاشاني. بعد الحرب العالمية الثانية، عمل مع الفلسطينيين ضدّ إقامة دولـة

إسرائيل(*). في إيران، اغتالت فدائيو إسلام(*) رئيسي وزراء، وورّط كاشاني. بعد المحاولة على حياة الشاه، نفي إلى لبنان. في عام ١٩٥٠، عاد إلـى إيـران واصبح عضواً في البرلمان. كان لديه العديد من الأتباع، بما فـي ذلـك الجبهـة الوطنية برئاسة محمد مصدّق. عندما وصل مصدّق إلى السلطة في عـام ١٩٥٢ انفصل الكاشاني عنه بسبب خلافات حول قضية السلطة. أراد الكاشـاني إعطـاء قوّة أكثر لرجال الدين. انتهت سلطته السياسية بسقوط مصدّق.

دعا الكاشاني إلى جمع ما هو سياسي مع ما هو ديني. يعتقد بعض المحلّلـين بأنّه مهد لفكر وعمل آية ا الخميني(*). فهو كان يعتقد أنه على العلمـاء لعـب دور سياسي، وأن للشريعة(*) دوراً إجتماعياً تقوم به في المجتمع. راجع أيـضاً فدائيو إسلام؛ مجاهدو مجتمع الإسلام.

كبير، رابح (١٩٥٤-). أحد زعماء الجبهة الإسـلامية للإنقـاذ (*) فـي الجزائر. ولد كبير لعائلة متدينة عارضت الهيمنة الفرنسية، وكان أبّوه عضواً في حرب التحرير الجزائرية. اثناء طفولته، قابل العديد من العلماء المهمين، مثل عبد الحميد بن باديس(*)، زعيم جمعية العلماء المسلمين(*)، والبشير الإبراهيمي(*) وعبد اللطيف سلطاني. دخل كبير الجامعة في عام ١٩٧٥، في وقت كـان فيـه المتدينون يخجلون من الصلاة في الجامعة. تعـرّف علـى الحركـة الإسـلامية الصاعدة في الجامعة وانضم إليها أخيراً.

أثناء انتخابات ١٩٩١، أصبح معلّم الفيزياء هذا مساعداً لعبد القـادر حـشاني الذي قاد المجلس الوطني التنفيذي المؤقت بينما كانت القيادة المنتخبة في السجن. لكن كبير اعتقل أيضاً فجأة وانضم إلى عباسي مدني وعلي بلحاج (**) ثم افرج عنه في عام ١٩٩٢، فسافر للخارج وفي الوقت الحاضر يعيش في المنفـى فـي ألمانيا حيث منح لجوءاً سياسياً وعمل كمتحدّث رسمي للجبهة. كان كبير نـشيطاً جداً في تمثيل أهداف الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

الكتلة الإسلامية. تتكوّن من جماعة غير رسمية من الممثلين الشيعة فـي الجمعية الوطنية البحرينية التي كانت نشيطة في السبعينات وانحدرت في الوقـت الحالي.

كركر، صالح. راجع حركة النهضة الإسلامية في تونس.

الكساسبة، أحمد (١٩٤٨ -). عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*) منذ عام ١٩٩٤. كان الكساسبة أيـضاً عـضو كتلـة أصولية في مجلس البرلمان الأدنى في عام ١٩٩٣.

كشك، عبد الحميد (١٩٣٣ – ١٩٩٦). عالم أزهري ديني ومن الخطباء الأصوليين المصريين الأكثر شهرة والذي جذبت خطاباته عـشرات الآلاف مـن الناس أيام الجمعة. سجن كشك وعذّب أثناء فترة حكم الرئيس جمال عبد الناصـر وسجن أثناء حكم الرئيس أنور السادات في عام ١٩٨١. هاجم الرّئيس الـسادات وفساد الجيش وزوجة الرئيس المخلّة بالآداب. بيعت أشرطته المسجّلة بعـشرات الآلاف. لكن كشك هاجم العقائد المتشددة لشكري مصطفى وعبـد الـسلام فـرج (**). راجع أيضاً الجماعات الإسلامية.

كفاحي، أحمد مجالي (١٩٣٩-). هو عضو المكتب التنفيـذي لحـزب جبهة العمل الإسلامي (*) في الأردن. ولد كفاحي في إربد وحصل على الإجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق والماجستير والـدكتوراه فـي الـشريعة الإسلامية من جامعة الأزهر في مصر. أصبح محاضراً في بعـض الجامعـات الأردنية واختير إلى مجلس النواب في البرلمان لفترة ١٩٨٩ – ١٩٩٣.

الكفر. يعتبر أكثر الأصوليين أن أيّ إنحراف عن التوحيد (*)، سواء أكـان سياسياً، فقهياً أم عقدياً أم شخصياً، هو كفر. على سبيل المثال، يعتبرون اغتصاب السلطة السياسية كفراً. إذ أن السلطة في حقيقة أمرها، بالمعنى العـام والخـاص، هي من خصائص الألوهية (*) وليست للفرد. لذا، فإن قـضايا المـشروعية (*) تدور حول حاكمية ا (*) وجاهلية العالم (*). بينما تترك الأصوليّة المعتدلة(*) مجالاً كافياً لحرية الاعتقاد، والتعبير، والحركة، فإن الأصوليّة المتشددة صـارمة جداً من ناحية إلصاق عبارات التكفير. الأصوليّة المتشددة تعتبـر، علـى سـبيل المثال، أيّ نوع من أنواع الإستسلام للضغوط الفردية أو السياسية أو الاجتماعيـة أو الإنسانية كفراً. على أية حال، إلا أن الأصوليّة المعتدلة تتقبل حقيقـة ضـعف

الإنسان ووجود الأحداث الخارجة عن السّيطرة والظروف الصعبة، فهي تعطـي فسحة أكبر في تفسيرها لقضية السيادة والحكم.

إلا أن الاتجاهين يطالبان بعدم مناقضة البرامج والأنظمة الإنـسانية للـشريعة الإلهية (*). وبما أن السيادة الإلهية تغطّي الشؤون الدنيوية والدينية، فإن نتائجها تتعلق في الغالب بالسياسة، التي تنظم حياة الإنسان والمجتمع. فالشريعة لا تعـالج الأمور الغيبية فقط بل الشؤون الدنيوية أيضاً. كما أن الشريعة تتغلغل في الضمير الإنساني وكذلك في الوجود السياسي للإنسان. ومع أنّ الاهتمام بالحياة الآخرة هو جزء من الدين (*)، إلا أن الوجود الدنيوي هو أيضاً مهم، وهـو الجـسر بـين المدنس والمقدس. راجع أيضاً عبد الرحمن، عمر؛ ابن عبد الوهاب، محمد؛ حزب الدعوة الإسلامية في العراق؛ الردة؛ التطرف؛ الغنوشـي، راشـد؛ ا ؛ الحكـم؛ جماعة العزلة الشرعية؛ حزب ا ؛ إبن تيميه، تقي الدين أحمد؛ الدولة الإسلامية؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ الجهاد؛ الجاهلية؛ العلم؛ شاهين، عبد الصبور؛ الشورى؛ سرية، صالح؛ النصّ.

كفوين، أحمد (١٩٤٨-). هو عضو المكتب السياسي لحزب جبهة العمل الإسلامي (*) منذ ١٩٩٤. كان كفوين عضو مجلس النواب في البرلمـان بـين ١٩٨٩ – ١٩٩٣. حصل على شهادة في الأدب والجغرافية من جامعة دمشق، ثمّ عمل في وزارة النقل. أصبح كفوين فيما بعد مدير مدرسة دينيـة. واتجـه منـذ ١٩٧٠ لإلقاء الخطابات والدروس في المساجد.

كنج، زهير. راجع تجمع العلماء المسلمين.

كني، آية ا المهدوي. راجع محتشمي، علي أكبر.

كوادر البناء. هي أحد الاتّجاهات السياسية الحالية في إيران اليوم.

كوادر البناء تشير إلى مؤيدي الرئيس السابق علي أكبر رفسنجاني(*). جمّـع رفسنجاني فئات مختلفة من المجتمع أثناء انتخابات ١٩٩٦ لكي تـدعم سياسـات التنمية الحالية. وتركز كوادر البناء الاهتمام على الحاجة للتصنيع الثقيل.

تشتمل قاعدتها الشعبية على دعم التجار وبعض الدوائر الجامعية وعدد كبيـر من المستخدمين الحكوميين وأصحاب الدكاكين. لم تأخذ كوادر البناء بعد- شكلها النهائي أو تطوّر برنامجها السياسي.

كوشان، محمد أسعد. راجع النقشبندية.

الكيلاني، إبراهيم (١٩٣٧-). هو عضو المكتب التنفيذي لحزب جبهـة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد في السلط، الأردن وحصل على الإجازة من جامعة بغداد والدكتوراه من جامعة الأزهر في عام ١٩٧٨. أصبح الكيلاني وزيراً للأوقاف في عام ١٩٩١ وعضواً في مجلس النواب في البرلمان في عام ١٩٩٣.

- ل -

اللجان الإسلامية. راجع حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.

لجان المساجد والأحياء. راجع حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.

لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. راجع المسعري، محمد.

- م -

الماركسية. عند أكثر الأصوليين تتعارض الماركسية مع الإسلام(*) بشكل جوهري. إذ أن الإسلام (*) يؤسس نظامه على الاعتقاد با (*)، أما الماركـسية فتقوم على الإلحاد. وعندهم، تسيطر المادية الديالكتيكية على الماركـسية بينمـا يسيطر الخالق على الإسلام.

في النهاية، بينما ترى الماركسية الصراع عموماً من منطلق اقتصادي مـادي، (الرأسمالية(*)، الشيوعية والاشتراكية)، يرى الأصوليون أن الصراع هو حقـاً بين الروحانية والمادية. فالإسلام، والدين عموماً، يمثل النزعة الروحانيـة، أمـا

المادية فتمثلها الرأسمالية، والاشتراكية والشيوعية. إلا أن الماركسية هي المستوى الأكثر تقدماً في المادية الميكانيكية والثقافيـة، وبـالرغم مـن أنّ المعـسكرين، الرأسمالي والاشتراكي، يتصارعان فيما بينهما ويشنان الحروب من أجل فائدتهما الخاصّة، إلا أن اختلافهما مسألة تتعلق بمستوى المادية، والتنظيم والمنهج(*).

بينما يتبنى بعض الأصوليين، مثل مصطفى السباعي وسّيد قطب(**)، بعض المفاهيم الماركسية والإشتراكية، مثل المساواة في توزيع الثروات وسيطرة الدولة على الإنتاج، إلا أنهم ينسبونها إلى الإسلام. راجع أيـضاً الرأسـمالية؛ النظـام الاقتصادي؛ العدالة؛ المنهج؛ التكافـل؛ قطـب، سّـيد؛ شـريعتي،علي؛ العدالـة الاجتماعية.

الماضي. إن رفض السلطة المعيارية للماضي هو، بطريقة أو أخرى، إحدى ميزّات الأصولية الإسلامية. وتتضمّن هذه الميزّة رفـض الفقـه وعلـم الكـلام والسياسة ومجالات أخرى. تتناسى الأصولية، على سبيل المثال، أن الفقه التقليدي لم ينظر إلى نفسه أصلاً كرؤية معيارية أبديـة (*) للـنصّ (*) الـديني، كمـا افترضت إمكانية التغيير الجذري ضمن تركيباتها. فالمقولـة أن الإجمـاع(*) لا ينسخه إلا إجماع آخر هي مقولة تقليدية، وليست جديدة.

ولقد تجاوز أصوليون مثل حسن الترابي(*) مجرد الدعوة العامة لتجديد الفقـه ومؤسساته وأصوله. لا يأخذ الترابي فـي الحـسبان، علـى سـبيل المثـال، أن استمرارية المذاهب الفقهية الأربعة لا تعود إلى إدعاء معين بل إلى تبني الجماعة لهذه المذاهب. فالعلماء السابقون ومؤسسو المذاهب الفقهيـة مـا ادعـوا منزلـة تأسيسية لمدارسهم، مع أنهمّ إعتقدوا، كما فعل الترابي، بالمشروعية (*) الأبديّـة لمصادر التشريع: القرآن (*) والسنة النبوية، والقليل من النماذج السياسية المتمثلة بالخلفاء الراشدين. على أية حال، تمثل حجّة الترابي، ومسعى الأصوليين عموماً، تطوراً فقهياً قائماً على إعادة تأسيس الأصول التاريخية من النصّ وإعادة صياغة النماذج الأولية.

وهكذا، يستدعي الأصوليون مناقشات مماثلة للتي حدثت في الماضي، وتبقـى تحسيناتهم الفقهية ضمن العمليات الفقهية التقليدية التي تفضي إلى الأصول نفسها: القرآن، والسنة النبوية، الإجماع والرأي. فإبداع الأصوليين يرتكز، على أية حال،

في تحرير النماذج فقهية التي بنيت لمجتمعات معيّنة، وفي إعادة تشكيلها لمجتمـع متخيّل وغير موجود ومثالي. علاوة عن ذلك، وبينما عكس الفقه التقليـدي مـن الناحية التاريخية القوّة التأسيسية للأمة وإجماعها، فإن إعادة التأصيل الأصـولية للفقه تصبح نموذجاً تقدمياً لنظرية سياسية جديدة تهدف إلى دفع المسلمين لإعـادة توجيه مسار تاريخهم(*) وقيام مجتمع إسلامي(*) حديث . راجع أيضاً التاريخ.

ماضي، أبو العلا. هو أصولي معروف جداً حـاول مـؤخراً أن يؤسـس حزباً جديداً، الوسط. ولد ماضي في عام ١٩٥٨ في المنيا في صعيد مصر. أثناء دراسته الابتدائية، عرف بتميزه واهتمامه الخاصّ بالرياضيات. مـا كـان أبـوه أصولياً، لكنه كان لدى ماضي معرفة بالطرق الصوفية. أثناء دراسته الثانوية، لم يبدي ماضي أيّ اهتمام معيّن في الـسياسة. إلا أنـه بعـد حـرب ١٩٦٧ مـع إسرائيل(*) وهزيمة مصر بدأ التفكير بالعمل السياسي والانتقام. في ذلك الوقت، فكّر بالانضمام إلى الجيش إلا أنه انتهى بدراسة الهندسة في ١٩٧٦.

أثناء حياته الجامعية، اصبح ماضي مؤمناً جداً، فأطلق لحيتـه وانـضم إلـى الجماعة الإسلامية (*). في ١٩٧٧، انضمّ إلى اتحاد الطلاب وفاز برئاسته. كان هذا الاتحاد الأول الذي سيطرت عليـه الحركـة الإسـلامية. لاحقـاً، سـيطر الأصوليون على اتحادات ثماني جامعات من أصل١٢. أصبح ماضي نائب رئيس اتحاد الطلاب الوطني. وكما فعلت الحركة الإسلامية، وقف ماضي ضدّ سياسات الرّئيس أنور السادات تجاه إيران والشاه وإسرائيل. سجن ماضي، وخـلال تلـك الفترة انضمّ إلى الإخوان المسلمين (*). عارض ماضي الاتجـاه العنيـف عنـد بعض الحركات الإسلامية وحاول مصالحة الفروع المختلفة للاتجـاه الإسـلامي. انضمّ إلى اتحاد المهندسين فيما بعد وأصبح نائب الرئيس.

ولاختلافه مع سياسات الإخوان، حاول ماضي مع آخـرين تأسـيس حـزب الوسط، إلا أنه لم يحصل على الترخيص حتى اليوم. فطرد بعدها من الإخوان في عام ١٩٩٦.

مجاهدو مجتمع الإسلام (مجاهدون سازماني إسـلام). هـذا التنظيم الإيراني، الذي تأسس في عام ١٩٤٠، كان بقيادة شمس الدين قنتبـادي، عضو المجلس المتحالف مع آية ا الكاشاني(*). استعمل الكاشاني التنظيم فـي

مجابهاته مع رئيس الوزراء مصدّق بعدما افترق الزعيمان، خصوصاً بعد أحداث ٢٠ يوليو/ تموز ١٩٥٢. كما تحالف المجتمع أحياناً مـع قـوى إسـلامية فـي المعارضة للحد من الانجراف نحو العلمانية في الحياة العامّـة الإيرانيـة . ولأن المجتمع اعتمد كثيراً على الكاشاني أنطفأ مع كسوف الكاشـاني الـسياسي بعـد انقلاب أغسطس/ آب ١٩٥٣.

مجاهدي خلق. في عام ١٩٦٥، أسّست منظمة مجاهدي خلق في إيـران. من مؤسيبسها محمد هانيفنزاد وسعيد محسن الذي انـشقّ عـن حركـة تحريـر إيران(*). تجمع هذه المنظمة الإسلام مع الماركسية (*). ساهم المجاهدون فـي انتصار الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ (*). لكن بعد الثـورة، عارضـت الإمـام الخميني(*) وأصبحت قوة معارضة.

أسّس هانيفنزاد ومحسن وخريجون آخرون أربعة من جامعة طهـران حركـة المجاهدين. بعد ١٩٦٣ استنتج هانيفنزاد، وهو مهندس زراعي من تبريز، بأنّ كلّ الحركات الأخرى فشلت وقرّر الإستمرار بتحدّي نظام الشاه. هذه المنظمة جاءت كمحاولة حقيقية لتطوير إيديولوجيا شيعيّة ثورية قبل ثورة ١٩٧٨ – ١٩٧٩ ممـا أعطى الإسلام شكلاً متشدداً وثورياً جـداً. جعلـت الحركـة مبـادئ التوحيـد والجهاد(*) والاستشهاد، عقائد سياسية ثورية. علاوة على ذلك، جمعت برنامجـاً ناشطاً للعمل السري مع تفسير (*) الإسلام تفسيراً يسارياً مستنداً إلى الماركـسية بالإضافة إلى تاريخ (*) الحركات الثورية في العالم.

ولاحقاً، التزمت الحركة اللينينية الماركسية مما أدّى إلى انشقاق في الحركة في عام ١٩٧٥ إلى فئتين، فئة ماركسية وأخرى إسلامية. الفئة الشيوعية سميت فيمـا بعد بال بيكار، أما الفئة الإسلامية فأبقت على اسم المجاهدين. وعند الفئة الأخيرة، تجسدت ثقافة إيران الشيعيّة إمكانية ثورية عظيمة. وتعتقـد بـأنّ الإسـلام (*) الأصيل، كما مارسه النبي من قبل، يؤدّي إلى دولة متّحدة. وتفترض بأنّ الظلـم والاستغلال يزولان عند إقامة المجتمع الإسلامي (*). ساعد الخطاب الـسياسي لعلي شريعتي (*) في دعم المنظمة كثيراً.

في ١٩٧٠ وإلى ١٩٧٩، بدأ المجاهدون التدريب العسكري، وفي عام ١٩٧٠ أطلقت العمليات العسكرية السرّية ضدّ النظام. وفي عام ١٩٧٢، سـجن حـوالي

١٠٠ من الزعماء الكبار، ١٠ منهم حكم، عليهم بالموت. بعد عام ١٩٧٨ أطلق سراح هؤلاء المحجوزين. بدأ المجاهدون حملة اغتيالات وتفجيرات. تمكن النظام في منتصف السبعينات من السيطرة على نشاطات المنظمة.

في هذه الأثناء، بدأت المنظمة الاتصال بآية ا الخميني (*) الذي كان في العراق لكنها أخفقت في التوصّل إلى اتفاقية معه بسبب إصرار الخميني على القيادة. على أية حال، يقال بأنّ الخميني تبنّى بعض مفاهيمهم مثل المستضعفين والمستكبرين. مع هذا، ساهمت المنظمة في ثورة ١٩٧٨. بسبب الاختلافات الأيديولوجية الأساسية مع الخميني، حول مفهوم الدولة الإسلامية (*) بالإضافة إلى دعوة الحركة لتأميم المصادر الطبيعية والحقوق المساوية للمرأة، أصبحت المنظمة قوة المعارضة الرئيسية للنظام الجديد.

في عام ١٩٨١، بدأ المجاهدون الاضطرابات احتجاجاً على سياسات النظام الجديد وشكّلوا حكومة في المنفى. منذ ذلك الحين اشتركت الحركة في حرب العصابات ضد النظام. تعسكر الحركة اليوم في كردستان، وهي منطقة مجاورة لكل من إيران والعراق. وتطالب بالحكم الذاتي للأقلّيات.

اعتقد المجاهدون بأن لديهم القوة بما فيه الكفاية فحاولوا في حزيران/ يونيو ١٩٨١ إقامة الاحتجاجات الشعبية ضدّ النظام. لكنّهم أخفقوا في تقويضه وكان لابدّ أن يقيموا مراكزهم في العراق. كان المجاهدون في ذلك الوقت تحت سيطرة مسعود رجوي (*) الذي مال إلى تخفيف هجماته على الإمبرالية ودعا للثورة الاجتماعية وبدلاً من ذلك شدّد على الديموقراطية وتعددية الأحزاب السياسية وحقوق الإنسان (*). عاش رجوي فيما بعد في أوروبا.

لم تستقطب المنظمة الجمهور بسبب سياستها النخبوية. فمنحت العضوية إلى طلاب الجامعة ومهنيي الطبقة المتوسطة. علاوة عن ذلك، دعت لحرب عصابات وخلق جيش شعبي لمحاربة الشاه. كما دعت أيضاً لتطهير إيران من التأثير الغربي لكي تحمي القيم الشيعيّة التقليدية. راجع أيضاً الثورة الإسلامية في إيران؛ الحرس الثوري.

المجتمع الإسلامي. يعتقد سّيد قطب، وحسن البنا، وآية ا الخميني، وأبو الحسن الندوي(**) بأنّ الشريعة (*) تحتوي على أصول(*) البنية السياسية

الاجتماعية المستقيمة الكاملة التي تتعامل مع الفـرد، والعائلـة، والمجتمـع(*)، والدولة. فالشريعة الإسلامية قـادرة، بـسبب تفوقهـا الـسياسي والاجتمـاعي والأخلاقي، وطبقاً للأصوليين مثل حسن البنا، وسيد قطب، أبي الحـسن النـدوي وآية ا الخميني، فإن الإدعاء الحق واجب المسلمين في دعوة العالم إلى الحقيقـة لتأسيس مجتمعهم الإسلامي. فالأخلاق(*) هـي العلامـة المميّـزة للمجتمعـات الإسلامية عن تلك غير الإسلامية.

في هذا المجال، فإن حجّة الإمام الخميني بسيطة ومباشرة. يقول بأنـه بينمـا تغلبت الظلمة على الغرب (*)، وكان سكان أمريكا ما زالوا من الهنود، وبينمـا كانت الامبراطورية الرومانية والامبراطورية الفارسية تعانيان مـن الحكومـات الإستبدادية والعرقية، قدّم الإسلام (*) قوانين إلهية أذعن لها النبي أيـضاً. هـذه القوانين، التي تغطّي الشؤون الإنسانية من الولادة إلى الوفاة ومن الـسياسة إلـى الشؤون الاجتماعية والعبادة، يمكن أن تؤسّس لمجتمع إسلامي حديث. إن أولئـك المفكّرين الذين ينشغلون بعدم كمال المجتمعات الإسلامية وضرورة الاستعارة من الغرب قواعد الوجود الاجتماعي فهم إمّا جهلـة أو إمبريـاليين. راجـع أيـضاً الأصالة؛ الحضارة؛ الدولة الإسلامية؛ الفقه؛ المجتمعـات الجاهليـة؛ التـشريع؛ التحرير؛ الماضي؛ الدين؛ الغرب؛ الأحزاب؛ الشريعة؛ التوحيد.

مجتمع القيم. راجع الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

المجتمعات الجاهلية. يعرف الأصوليون المتشددون الأمة (*) الحقيقيـة على أنها جماعة من الناس ترتبط برابط الدين (*)، الذي هو جنسيتها. وما عـدا ذلك فليس هناك أمة حقيقية فلا الأرض، أو الجنس، أو اللغة، أو المصالح المادية كافية لتأسيس أمة مستقيمة. تكمن أهمية الإسلام (*) عند سّيد قطب وأبي الأعلى المودودي (*) في قابليته لتوحيد الإنسانية على القواعد الدينيـة والـتخلّص مـن الجنس واللغة والأرض والثقافات. فالمجتمع الإسلامي (*) يبنـى أساسـاً علـى الشريعة (*). إن الدين عندهم هو الجنسية والنقطة المركزية في حياة المـسلمين. لذا، لا ينبغي أن يقلّد المسلمون المسيحيين الذين فصلوا الـسياسة عـن الـدين، فالتجربة الأوروبية تختلف عن التجربـة الإسـلامية. فالإسـلام يختلـف عـن المسيحية(*) التي لا تعتبر نفسها نظاماً سياسياً للأمة.

تتحوّل المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات جاهلية عندما تحكم بموجب الحكم الإنساني وتتجنّب حاكمية ا (*) . أما جاهلية (*) العالم فتنبع من إتبـاع البـشر لنظام إنساني وفلسفة (*) بشرية. إن المجتمع الذي يبني على الإنسان، لا الإلـه، هو مجتمع جاهلي، طبقاً للأصوليين المتشددين. راجـع أيـضاً جماعـة الجهـاد الإسلامي؛ جماعة المسلمين؛ الجهاد؛ التحرير؛ الجاهلية؛ الطليعة.

مجلس تشخيص مصلحة النظام. أسس هذا المجلس آية ا الخميني (*)، لكنّه ظهر كمؤسسة مهمة في النظام مع تولي آية ا علي خامنئي (*) ولاية الفقيـه، الذي اصدر مرسوماً في ١٩٩٧ يعيّن الرّئيس السابق علي أكبر رفـسنجاني (*) رئيساً لأعلى مجلس رسمي في النظام.

كانت مهمّة المجلس الأصلية حل النزاعات بين السلطات التشريعية والسلطات الدستورية الأخرى لكنّه تطور كهيئة لاتخاذ القرارات المركزية في الجمهوريـة الإيرانية. ومن أعضاء هذا المجلس رئيس الجمهورية، رئيس مجلس الشورى(*) ورئيس المحكمة العليا. هذا يعني في الواقع بأنّ رفسنجاني أصـبح، بعـد تـرك الرئاسة، السلطة الثانية في الجمهورية ، بعد خامنئي، إنّ رئيس هذا المجلس هـو الرجل الثاني في النظام الإيراني. فالمجلس متكوّن من الأفراد الدائمين الـ ـ ٢٥ بالإضافة إلى أعضاء بحكم المنصب، والـذين هـم رؤوس الـسلطات الـثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية وبعض أعضاء مجلس حفظ الدستور (*). راجـع أيضاً رفسنجاني، علي أكبر.

المجلس الثوري. بعد عودة آية ا الخميني (*) إلى إيران من فرنسا في عام ١٩٧٩، شكّل المجلس الثوري لسد الفراغ الذي تركته مغادرة الشاه. وأصبح المجلس المؤسسة الأقوى التي حكمت إيران والمسؤولة عن نشاطات المؤسـسات التي أنشأت حديثاً مثل الحرس الثوري (*) والمحاكم الثورية. تكون المجلس مـن ١٥ عضواً، غالبيتهم من رجال الدين مثل علي أكبر هاشمي رفسنجاني ومحمـد حسين بهشتي (**)، بالإضافة إلى ليبراليين مثل أبي الحسن بني صدر ومهـدي بازركان (**). حلّ المجلس في عام ١٩٨٠ بعد إقامة حكومة دستورية. راجـع أيضاً بهشتي، محمد؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خامنئي، علي؛ حركة تحريـر إيران؛ التيار المصدّقي؛ رفسنجاني، علي أكبر.

مجلس الخبراء. هذا المجلس الإيراني يتكوّن من ٨٣ عضواً يتم انتخابهم كلّ سبع سنوات من كلّ مناطق إيران لكي يضبط ويشرف على احترام الولي الفقيه (*) للمسيرة الثورية التي جاء بها الإمام آية الله الخميني (*). يراج هذا المجلس الأهلية العقلية والبدنية أيضاً لمرشد الثورة وله الحق في عزله في حالة فقدانه لأحد شروط الولاية، كالعقل (*) أو الإيمان. إنّ رئيس المجلس في الوقت الحاضر هو آية الله علي مشكيني؛ وكان الرئيس السابق رفسنجاني (*) النائب الأول. راجع أيضاً منتظري، حسين علي؛ طالقاني، السّيد محمود؛ ولي الفقيه.

مجلس الشورى. مجلس الشورى كان مطلباً لأكثر الحركات الأصولية، خصوصاً في بلدان شبه الجزيرة العربية والدول الخليجية. دعت حركات الإصلاح التحرّرية إلى إقامة مجلس الشورى التمثيلي أثناء العشرينات والثلاثينات. وبينما قمعت هذه الحركات، إلا أن الدعوة لإقامة مجالس تمثيلية تحت غطاء الشورى(*) أصبحت أكثر انتشاراً. علاوة عن ذلك، تصف الحركات الأصولية العديدة مكاتبها السياسية أو مجالسها العامة بمجالس شورى.

بعد حرب الخليج الثانية، أسست المملكة العربية السعودية، على سبيل المثال، مجلساً استشارياً كمجلس الشورى الذي يربط المشروعية السياسية (*) بالشريعة(*) والقرابة العشائرية. يعمل مجلس الشورى عند الأصوليين كبديل أصلي عن البرلمان. راجع أيضاً المؤتمر القومي البحريني؛ بني صدر، أبو حسن؛ البشير، عمر؛ الدستور؛ حزب الله؛ المنظمة الدولية للإخوان المسلمين؛ الجبهة الإسلامية للإنقاذ؛ جماعة الجهاد الإسلامي؛ مجلس الشورى في إيران؛ مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ النبهاني، تقي الدين؛ نوري، علي أكبر؛ رفسنجاني، علي أكبر ناطق؛ روحانيات موباريز؛ التيار المصدّقي؛ ياغي، محمد حسين.

مجلس الشورى في إيران. يعطي الدستور (*) الإيراني عدّة سلطات إلى هذا المجلسس. فهو مركز العملية التشريعية وسن القوانين بالإضافة إلى التصديق على تعيين الحكومة والإشراف على أعمالها. كما يمكن لهذا المجلس التحري عن نشاطات وسياسات رئيس الجمهورية بالإضافة إلى عزله بانتظار

موافقة الولي الفقيه (*). إنّ المجلس أيضاً مسؤول عن التصديق على المعاهدات مع البلدان الأجنبية. ويتكون المجلس من ٢٧٠ عضواً ينتخبون مباشرة من قبل الناس. كان علي أكبر ناطق نوري (*) رئيساً للمجلس. راجع أيضاً مجلس الشورى، مجلس تشخيص مصلحة النظام؛ التيار المصدّقي؛ نوري، علي أكبر ناطق ؛ رفسنجاني، علي أكبر؛ روحانيات مو‌بارز.

مجلس المحافظة على الدستور. هذا المجلس الإيراني يتكوّن من اثنتي عشرة شخصية، ستة فقهاء يعينهم ولي الفقيه (*) وستّة فقهاء ينتخبهم مجلس الشورى(*). هذا المجلس هو الهيئة الدستورية العليا في الجمهورية الإسلامية في إيران ويشرف على كلّ العمليات الانتخابية ويدرس دستورية القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى.

محتشمي، علي أكبر. هو وزير الداخلية السابق للجمهورية الإسلامية في إيران وأحد زعماء اليسار الراديكالي الإيراني أو المعارضة من ضمن المؤسسة. كان اليمين المحافظ مسيطراً على الحكومة. إنّ الغطاء الديني لهذا اليسار هو روحانيون مو‌بارز (*)، برئاسة رئيس البرلمان السابق الشيخ ناطق نوري (*). يدعو محتشمي، بالإضافة إلى اليسار، إلى إصلاح المشاكل الاجتاعية والسياسية من خلال تقليص دور رجال الدين وزيادة دور التقنيين والإصلاحيين. راجع أيضاً حزب ا .

محسن، سعيد. راجع مجاهدي خلق.

مخاوقي، سعيد. راجع الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ الجماعة الإسلامية المسلحة.

المدرسي، محمد تقي. راجع منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الخمينية.

المدرسي، هادي. راجع منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين؛ الخمينية.

مدني، عباسي (١٩٣١-). هو رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (*) فـي الجزائر. ولد مدني في ١٩٣١ في الجزائر. درس في الكتّاب، ثمّ واصل تعليمـه في مدرسة جمعية العلماء الجزائريين.

انضمّ مدني إلى جبهة التحرير الوطنية عندما بدأت في ١٩٥٤ واعتقل بـسبب هجماته على الفرنسيين. اعتقل مدني لثماني سنوات. فيما بعد، انضمّ مدني إلـى جمعية القيم، والتي أسّست في عام ١٩٦٣، وحلـت فـي عـام ١٩٦٦ بـسبب احتجاجاتها على إعدام سيد قطب (*) في مصر.

وصال مدني التعليم العالي في بريطانيا العظمى (١٩٧٥ – ١٩٧٧)، فـدرس الفلسفة وعلم النفس، وحصل على دكتوراه في التعليم من جامعة لندن. عمل فيما بعد كأستاذ في جامعة الجزائر.

سجن مدني أثناء فترة ١٩٨٢ – ١٩٨٤، لأنه دعم إتجاه المعارضة الـسياسية الدينية، ووقّع رسالة في عام ١٩٨٢ انتقدت الحكومة العلمانية وطالبـت بحمايـة الإسلام (*). بعد أحداث ١٩٨٨ تشرين الأول/ أكتوبر، أسّس مدني مع آخـرين، الجبهة الإسلامية للإنقاذ وانتخب زعيمها.

أثناء قيادته، أصبحت الجبهة حركة شرعية، وربحت أغلبية كبيرة من المقاعد في الانتخابات البلدية. في عام ١٩٩١، نظّمت الجبهة إضراباً للاحتجـاج علـى القانون الانتخابي الجديد وللدفع باتجاه انتخابات برلمانية ورئاسية مبكرة. عنـدما بدأ أن الجبهة كانت على وشك الانتصار أثناء الدورة الأولى من الانتخاب، ألغت الحكومة نتائج الدورة الأولى من الإنتخاب بالإضافة إلى إلغاء الـدورة الثانيـة. اعتقل مدني، سويّة مع علي بلحاح (*). اتهم بالمؤامرة لتخريب أمن الدولة، ثـمّ حوّل إلى المحكمة العسكرية لبيلدا حيث حكم عليه لفترة ١٢ سنة. أطلق سـراحه في عام ١٩٩٧ بسبب صفقة مزعومة مع الحكومة.

نشر عباسي مدني عدّة أعمال عن الخصائص الثقافية والدينية للإسلام ويعتبر مدني اصولياً معتدلاً يدعو إلى المنافسة السياسية من خـلال الديموقراطيـة (*). قدّمت الجبهة نفسها على أنها البديل الشعبي عن القيادة السياسية النخبوية للجزائر. راجع أيضاً الجماعة الإسلامية المسلحة؛ بلحاج، علي؛ جاب ا ، عبد ا ؛ حركة

النهضة الإسلامية في الجزائر؛ الجيش الإسلامي للإنقاذ؛ كبير، رابح؛ الخطيـب، عبد الكريم.

مدني، مختار. راجع قوات الدفاع الشعبية.

مراد، عصمت. راجع حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.

مرجع التقليد. مرجع التقليد هو لقب يوصف به كبار رجال الدين الكبـار عند الشيعة الإثني عشرية. إنّ عدد المراجع محدود. ففي مرحلة معينة من القرن الماضي، وأثناء هذا القرن، كان هناك أربعـة مراجـع. وقـد اعتبـر آيـة ا الخميني(*) أحد هذه المراجع. ترتبط هذه الرتبة الرفيعة بأن يكون للمرجع كثيـر من المقلدين الذين يأخذون بآرائه وأحكامه الفقهية وفي القضايا الدينية.

ليس من الضروري أن يكون للمراجع وجهات النظر نفـسها؛ علـى سـبيل المثال، فبينما دعا الإمام الخميني إلى إقامة الدولة الإسلامية(*)، دعا المرجع آية ا أبو القاسم الخوئي (١٨٩٩ – ١٩٩٢)، إلى فصل السياسة عـن الـدين (*). واليوم، على سبيل المثال، تختلف الطائفـة الـشيعيّة علـى مرجعيـة آيـة ا خامنئي(*)، القائد الحالي للجمهورية الإسلامية في إيران، بسبب الشك في كفاءته العلمية للتصدي للمرجعية، مثل المعرفة (*) وقدرته على ممارسة الاجتهاد(*).

لم تؤسّس المرجعية بشكل رسمي. فليس هناك مجلس معين لاختيار المرجـع. إنّ الحاجة تنبع من وجهة نظر شيعيّة بأنه لا يجوز تقليد رأي المجتهـد الميـت، وبدلاً من ذلك يجب تقليد المجتهد الحي. ومن أجل الانتقال من مرتبة الإجتهاد إلى مرتبة المرجعية لا بد من موافقة المجتهدين الآخرين والدوائر الدينية، وكـذلك أن يعرف بين الناس بتواضعه ومعرفته وتقواه ومزايا أخرى. عندما يوجد مثل هـذا المجتهد، يجب أن يقلّد. كما يجب أن يكون للمجتهد مزايا مماثلة أخـرى كـسعة الاطّلاع والاستقامة والبساطة، وعدم وجود مرجع آخر، مما يعني في الممارسـة الحاجة للعمر الطويل للوصول إلى تلك المرحلة.

بالإضافة إلى كل هذا، يجب أن يقلده جماعة عامّة كبيرة وعندما توفي الإمـام الخميني، تمثلت المرجعية العظمى في أربع آيات ا العظماء، وكانوا يتمتعـون باحترام الطائفة الشيعيّة عموماً. حاولت إيران دعـم دمـج المرجعيـة الدينيـة

والسياسية في ولاية الفقيه، أي القائد خامنئي، وكان لهذا الفعل ردود فعل عديـدة، منها الاحتكاك بين المؤسسات الدينية في إيران والوطن العربي. كمـا عـارض بضعة علماء إيرانيين، فاعتقلوا بسبب معارضتهم لمرجعية خامنئي.

دفعت المؤسسة الدينية في قم بمرشد الثورة خامنئي إلـى موقـع المرجعيـة العظمى بالإضافة إلى الستّة الآخرين. وجاء ترتيبه الثالـث. كانـت التوجهـات الإيرانية تقضي بأن تكون مرجعية خامنئي مقبولة لدى صفوف حزب ا (*) في لبنان وفي الدول الخلجية. أراد اليمين المحافظ في إيـران دمـج ولايـة الفقيـه والمرجعية، أو بكلمة أخرى، أرادوا جعل إيران المركز السياسي والديني الأعلى للشيعة. قبل حزب ا هذه المرجعية، وعارضها السّيد محمد فضل ا (*) الذي كان يفضّل آية ا علي السيستاني.

مرشد الثورة. راجع الولي الفقيه.

المساواة. بينما يؤيّد أكثر الأصوليين سلطة النـاس علـى الحكومـة (*) وممارسة الديموقراطية(*)، فإن وجهة النظر هذه ليست مستندة إلى فلـسفة (*) الحقوق الطبيعية، لكنها متطورة بالأحرى في ضوء فلسفة المساواة المستقاة مـن الإشارات النصّية القرآنية إلى الشورى (*) وإلى غياب مشروعية (*) الـسلطات الحكومية غير المحدودة. على أية حال، إن حق اختيار الناس هو حـق قرآنـي مشتق من إعادة تفسير النصوص من أجل موافقتها مـع الديموقراطيـة الـشعبية الحكومة المنتخبة. بينما لا ينكر الأصوليون دور العقل (*) في الأمور السياسية، إلا أنهم يستخدمونه أكثر في المسائل النظرية من أجل التوصـل إلـى الحقـوق السياسية والواجبات. إنّ المساواة بين الناس منصوص عنها في القـرآن (*)؛ إلا أن المساواة في الحقوق السياسية والواجبات على أية حال هو اشـتقاق عقلانـي. كما أن هذا يعني بأنّه لا يمكن لأي فرد أو جماعة إدعاء أي مواقع متميّزة، سواء السياسية منها أو الدينية. فحسن البنا (*) لا يحيل هذه القضية، المساواة، إلى أيّ خاصية طبيعية مثل العقل، لكنه يرجع إلى النصوص القرآنية كوسـائل لإثبـات ضرورة حكم الجمهور من خلال حاكمية (*) ا . راجع ايضاً الوعي؛ الحركـة العربية الإسلامية الديموقراطية؛ الفطرة؛ حزب ا ؛ الإجماع؛ الـسلام؛ الثـورة؛

الشورى؛ التجمع اليمني للإصلاح؛ التوحيد؛ حركة النهضة التونسية؛ العنف؛ النظام العالمي.

المسعري، محمد. هو أحد أكثر الأصوليين السعوديين البارزين المعارضين للحكومة السعودية. أسس الدّكتور المسعري لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. هرب من المملكة العربية السعودية ويعيش الآن في إنجلترا كلاجئ سياسي. كان عرضة للترحيل من إنجلترا إلى جمهورية الدومينيكان لأن حالته كانت تؤذي المصالح البريطانية بالمملكة السعودية. وقعت الاختلافات بين المسعري وأمين سر اللجنة، الدّكتور أسامة فقيه، لأن المسعري كان واقعاً تحت تأثير حزب التحرير الإسلامي وعقيدته المتشددة. يشير بعض المراقبين بأنّ المسعري حصل على مساعدة مالية من مصادر إيرانية.

المسيحية. ينظر الأصوليون عموماً إلى اليهودية (*) والمسيحية على أنهما الديانتان التوحيديتان المهمتان (*) بجانب الإسلام (*) وأنهما ديانتان سماويتان صحيحتان. إلا أن اليهوديةة والمسيحية أفسدتا من الناحية التاريخية بشكل جوهري من قبل نخبهم الدينية ونخبهم السياسيية بسبب المصالح الدنيوية والمادية. وهكذا، فقدتا معناهما الصحيح، وبذلك، أصبحتا منتجات إنسانية تناسب المصالح الغربية.

وبينما يعتبر القرآن (*) المسيحية رسالة مقدسة واصيلة وصحيحة، يتكلّم أيضاً عن فساد وجهة النظر المسيحية الأصلية عن ا (*) بسبب الإضافة إلى ا عناصر غير مقدسة. وقد وظفت الكنائس المسيحية تعاليمها تاريخياً من أجل المصالح السياسية والمادية، مما أدّى إلى إدانتهم. فالتوحيد (*) الصافي أفسد بسبب نسبة خصائص الألوهية إلى إنسان ونبي – السيد المسيح.

فعند الأصوليين، فقدت المسسيحية جوهرها في الحقيقة، لأن الجاهلية (*) اليونانية والحب الروماني للقوّة انتصرت على الروح الصحيحة للمسيحية. وأخيراً، انتصرت المادية والمصالح السياسية على كلّ أشكال الفكر، والتي ما زالت إلى الآن السمة الميزّة الرئيسية للفكر الغربي. هذه المصالح يمكن أن ترى اليوم، على سبيل المثال، في الإمبريالية والاستعمار الغربي الذي استغل العالم الإسلامي ونهب ثرواته.

ويرى الأصوليون أن النظام العالمي (*) الحـالي والتـاريخ (*) الحـديث، وخصوصاً احتلال فلسطين واراضٍ إسلامية، يـشهد علـى إهمـال المـسيحيين والأوروبيين، الذين ساعدوا اليهود في الاستيطان في فلسطين، لحقوق الآخـرين في الأماكن والأراضي المقدّسة في فلسطين وإلى اعتمادهم على القوّة الطبيعيـة والتلاعب بالآخرين.

مع هذا، يقول معظم الأصوليين بأنّ المسلمين مـستعدّون لتطـوير العلاقـات الإنسانية الصحيحة مع الأديان الأخرى على شرط تطويّر التعاون الجيد بالأديـان والناس الآخرين وعلى شرط عدم وقوف الآخرين ضدّ الدين وحقوق المـسلمين. راجع أيضاً فضل ا ، محمد حسين؛ إسرائيل؛ المجتمعات الجاهليـة؛ اليهوديـة؛ الأديان التوحيدية؛ الدين؛ توحيد؛ الحضارة الغربية.

مشروعية. راجع التشريع؛ الشريعة.

مشعل، خالد. هو الرئيس الحالي للمكتب الـسياسي لحمـاس(*). راجـع الإخوان المسلمين أيضاً في فلسطين.

مشكيني، علي. راجع مجلس الخبراء.

مشهور، مصطفى. أصبح مشهور (٧٤ سنة) المرشـد العـام الحـالي للإخوان المسلمين (*) في مصر في عام ١٩٩٦. وسابقاً، كـان نائـب المرشـد العام، محمد حامد أبو النصر. يميل مشهور إلى أن يكون أقل هدوء وأكثر عداوةً مع الحكومة.

في مقابلة له في عام ١٩٩٧، حركت وجهات نظره عاصفةً في مصر بـسبب بيان حول دور المسيحيين والأقلّيات في الجيش، حيث قال بأنّهم مواطنـون مـن الدرجة الثانية. إلا أنه أوضح كلامه بأنه كان يقول بأنّه إذا كـان هنـاك جـيش إسلامي، لا يلزم المسيحيون بالمحاربة، إذ أن مثل هذا القتال سـيكون ذا طبيعـة دينية. سيدفعون بدلاً من القتال الجزية. راجع أيضاً الإخوان المسلمون؛ الإخـوان المسلمون، إيديولوجيا.

مصرف التقوى. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

مصطفى، شكري (١٩٤٢ – ١٩٧٧). ولد في قرية في أسيوط، وكـان لأبوه نفوذاً في صعيد مصر. لكن مصطفى ترك القرية مبكراً لأن أبّاه هجر أمّـه التي أخذت مصطفى للعيش مع عائلتها. دخـل مـصطفى المدرسـة الإسـلامية الخيّرية، وسمحت له معدلات دراسته بالدخول فقط إلى كلّيّة الزراعة. اعتقل فـي ١٩٦٥ بينما كان يوزّع الكراريس ضدّ النظام في جامعة اسيوط. أطلـق سـراح مصطفى في ١٩٧١ وواصل دراساته.

كسجين مع سيد قطب (*)، قبل شكري مصطفى وجهات نظر الأول واسّـس تنظيم راديكالي هو جماعة المسلمين(*) الاستبعادية المعروفة بجماعـة التكفيـر والهجرة، وهي تحقيق لمفهوم قطب للطليعة (*) الإسلامية المناضلة. فـي عـام ١٩٧٧، اختطفت جماعته وزير الأوقاف السابق، الشيخ محمود الذهبي الذي انتقد عقيدتها في وقت سابق. طالبت الجماعة بمبلغ من المال وبإطلاق بعض الـسجناء الأصوليين جماعة تنظيم الفنية العسكرية (*). عندمالم تلب مطالبه، أعدم الوزير السابق. حوكم مصطفى وآخرون في محكمة أمن الدولـة العليـا، وحكـم عليـه بالإعدام، ونفذ فيه هذا الحكم.

ينكر مصطفى مشروعية (*) التعددية (*) ويـدعو النـاس للالتـزام فقـط بالقرآن(*) والسنة النبوية. في محاكمته أمام المحكمة العسكرية في مصر، يوضّح خصوصية جماعته في رفضها للنظريات والفلسفات التي لم تشتق من نص القرآن والسنة النبوية، وهي المعايير الوحيدة للشرعية والحقيقة. لذا، فإن الحكومة تنتهك حاكمية ا (*). علاوة عن ذلك، يكفر مصطفى كلّ المسلمين الآخرين الـذين لا ينظرون إلى الإسلام (*) من منظوره ويطالب بهجرة المجتمع المـصري وبأنـه واجب ديني – وهذا يجعل من جماعته المعزولة المجتمـع الوحيـد الإسـلامي الصحيح.

مطاوع، عبد العزيز. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

مطهري، مرتضى (١٩٢٠- ١٩٧٩). آية ا مطهري ولد فـي مـشهد ودرس في الدوائر الدينية في قم وأصبح على مقربة من آيـة ا الخمينـي (*). ومطهري هو رجل دين ومؤلف كبير. قابل أيضاً محمد حسين الطباطبائي، العالم

والمفكّر المشهور. انتقل مطهري إلى طهران في عام ١٩٥٢ وعلّم فيما بعد فـي كلّيّة علم الكلام في جامعة طهران. كأستاذ لعلم الكلام، أبدى مطهـري وجهـات نظر عارضت نظام الشاه، مما أدّى إلى سجنه مرّتين في ١٩٦٤ و ١٩٧٥.

مطهري كان عضواً مؤسساً لحسينية الإرشاد حيث عمل فيها وترأسها علـي شريعتي (*). ارتبط مطهري بالسّيد محمـود طالقـاني(*) وروّج للإصـلاحية الإسلامية (*). انضمّ إلى المنظمات الأكثر فدائيةً فيما بعد، مثل جمعية روحانيات موباريز (جمعية رجال الدين المناضلين). أثناء الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩(*)، بقى مطهري مع الخميني في فرنسا وعـين فيمـا بعـد فـي مجلـس الثـورة الإسلامية(*). اغتيل مطهري في مايو/ ايـار ١٩٧٩. كمفكّـر، روّج مطهـري للثورة الإسلامية وانتقد بشكل فلسفي المادية (*) والغـرب (*) . راجـع أيـضاً الفرقان.

مطيع، عبد الكريم (١٩٣٦-). هو زعيم جمعية الشبيبة الإسلامية(*). ولد عبد الكريم في ١٩٣٦ وارتبط في أوائل الخمسينات بحركة المقاومة المغربية التي كانت بزعامة همام الفتيكي. بعد الاستقلال، عمل كمفتش في حقل التعليم في المغرب.

أسّس مطيع جمعية الشبيبة الإسلامية في عام ١٩٦٩ وظل زعيمها منذ ذلـك الحين. على أية حال، بسبب نشاط أبّيه ، طرد من اتحاد المعلمين الوطني الـذي كان، في ذلك الوقت، جزءاً من القوى الشعبية للاتحاد الوطني. في عـام ١٩٧٢، حصل للمنظمة على الرخصة القانونية. شارك مطيع في العديد مـن النـشاطات الإسلامية المتعلقة بالدولة وانتخب لعدة مرات في مواقع مختلفة فـي المنظمـات الرسمية الإسلامية.

في ١٩٧٥، بينما كان مطيع يحضر مؤتمراً إسلامياً في الخارج، بدأت حملـة ضدّ الشبيبة الإسلامية، ومنذ ذلك الحين يعيش مطيع في المنفى بعد أن حكم عليه بالموت عدّة مرات. اتهم بالتخطيط لقتل عمر بن جلّون. كما نجا مطيع من عـدّة محاولات اغتيال في المنفى. ما زال يقود جمعية الشبيبة الإسلامية من الخـارج. راجع أيضاً جمعية الشبيبة الإسلامية.

المعرفة. لا يرى الأصوليون أن المعرفة هي هدف في حد ذاتها لكنها يجب أن تتحوّل إلى قوة تحفيز للعمل. يضع حسن البنا (*) هذه العلاقة في الشكل التـالي: يهدف إلى إحياء الدين (*) أولاً وإلى تطوير الفرد الذي يجب أن يصبح نموذجـاً للآخرين. ثم تهدّف المعرفة أيضاً إلى تطوير الوعي (*) الصحيح القـادر علـى التفريق بين الخير والشر والوقوف ضدّ الظلم حتى تتحول إلى آلة جيدة لإنجـاز الحياة الخيرة وانتصار الخير على الشرّ. وفي التنظيم الصحيح للحيـاة وتأديـب الضمير بموجب النظرة العالمية الإسلامية تتلقى الطبيعة البـشرية، طبقـاً للبنـا، الخطاب التفسيري الصحيح حول المعرفة وتكشف أسرار الوجود. إن مثل هـذه المعرفة تؤدّي إلى الالتزام الكلّي بطريقة الحياة الإسلامية.

يرفض الأصوليون كسّيد قطب، وأبي الأعلى المـودودي، وحـسن الترابـي، وعمر عبد الرحمن (**)، على أية حال، الإدّعاءات الإنسانية بالقدرة على كسب المعرفة النهائية، فا فقط هو القادر على ذلك. إذ أن المعرفة الإنسانيّة تتـضمّن تفسيرات للوحي: النصّ أو القرآن (**). فالبشر لا يـستطيعون فهـم الأسـباب النهائية، وكذلك، المعرفة. ما يمكن للإنسان أن يفهمه بشكل فلسفي وبشكل غيبـي يجب أن يؤسس على النصّ. على أية حال، ينظر الأصـوليون إلـى العلـم (*) كوسيلة لامتلاك القوّة والحياة الجيدة، لكن العالم لا ينبغي أن يعطي قوّة تفـسيرية في تحديد المعرفة النهائية. إن المعرفة التي يمكن للإنسان أن ينجزهـا يجـب أن تستخدم في المجال العملي، لا النظري. راجع أيضاً الحركية؛ الـردة؛ التـوازن؛ الشمولية؛ علم الكلام؛ ا ؛ التاريخ؛ الإسلام؛ الأصولية الإسلامية؛ الأسلمة؛ العدل؛ مرجع التقليد؛ المنهج؛ الإصلاحية؛ القرآن؛ قطب، سّيد؛ العقل؛ الـدين؛ الثـورة؛ النظام؛ النصّ.

المغربي، نبيل عبد المجيد (١٩٥١-). ولد فـي محافظـة البحيـرة، مصر. تخرّج المغربي في عام ١٩٧٣ من كلّية اللغات، وأثناء دراسته الجامعية، درس الإسلام واصبح متديناً. دخل الخدمة العسكرية الإلزامية، مما أجبره علـى حلاق لحيته. في ١٩٧٧، ترك المغربي الجيش وعمل في مركز ثقافي – فـأطلق لحيته ثانيةً.

جنّد المغربي من قبل الزمر (*) في عام ١٩٨١. فأصبح عضواً بـارزاً فـي الجهاد الإسلامي المصري(*) ويصنّف على حد سواء مع عبود الزمـر ومحمـد عبد السلام فرج(*). تضمّن عمله تدريب وتجنيد أعضاء عسكريين بالإضافة إلى مهمات خاصّة. خطّط المغربي للعديد من محاولات الاغتيال وشارك في تخطـيط اغتيال الرئيس أنور السادات: فجنّد خالد الإسلامبولي الذي قتل السادات. اعتقـل قبل ١١ يوماً من اغتيال السادات. وبنفي أيمن الظواهري إلى سويـسرا، أصـبح المغربي العضو الأبرز في الجهاد.

مقبل، صالح عباد. راجع منظمة الجهاد في اليمن.

المقدسي، أبو محمد. راجع الأفغان العرب.

مقريف، محمد يوسف . راجع الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا.

الملاواني، جمال. راجع حزب الحق الإسلامي.

ملياني، منصوري. راجع الجماعة الإسلامية المسلحة.

المملكة العربية السعودية. راجع ابن عبد الوهاب، محمد؛ الوهابية.

منتظري، حسين علي (١٩٣٣ -). هو أحد الشخصيات الرئيسية فـي الجمهورية الإسلامية في إيران . هو آية ا العظمى الذي يحظى باحترام كبيـر في إيران وخارجها. درس في قم حيث التقى ودعم آية ا الخميني (*).

كان منتظري عضو حركة الحرية ونشيطاً في معارضته لنظام الـشاه وكـان شخصية رئيسية في المنظمة غير الرسمية التي نشرت رسائل وأشرطة الخميني.

بعد الثورة، أصبح منتظري عضو الحزب الجمهوري الإسلامي(*)، ومجلـس الخبراء (*)، والخليفة المعيّن للخميني. على أية حـال، إلا أن وجهـات نظـره المتشددة المشتملة على دعمه للإصلاح الزراعي بالإضافة إلى الـصراع حـول السلطة ضدّ جماعات يمينية قويّة، وخاصة مـع علـي خـامنئي وعلـي أكبـر رفسنجاني ومحمد بهشتي (*). جاب عليه غضب الخميني. ترك مناصبه، وعزله الخميني عن خلافته. لكن منتظري ما زال شخصية قويّة يحسب لهـا حـسابها. عندما انتخب محمد خاتمي (*) رئيساً للجمهورية في إيران في عام ١٩٩٦، كتب

إليه منتظري رسالة شديدة جداً ضدّ النظام، يشير فيها بأنّ انتخابه كان صوتاً ضدّ النظام الحالي. واجه منتظري آية ا الخامنئي، مرشد الثـورة فـي الجمهوريـة الإيرانية، حول قضية الولي الفقيه (*)، ممـا أدّى إلـى لـوم منتظـري علنـاً واضطهدت المجموعات المؤيدة له. وضع في الإقامة الجبرية عام ١٩٩٦ وأطلق سراحه عام ٢٠٠٣. راجع أيضاً الحزب الجمهوري الإسلامي.

منصور، حمزة عباس (١٩٤٤ -) هو عضو اللجنة التنفيذية لحـزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن (*). ولد منصور في حيفا وفي ١٩٧٥ حـصل على الإجازة في اللغة العربية وفي عام ١٩٨٤ الماجستير في التعليم من الجامعة الأردنية. عمل أولاً كمعلّم وبعد ذلك انضمّ إلى وزارة التربية. وعـظ منـصور أيضاً في المساجد أثناء السبعينات وأصبح عضو مجلس البرلمان لفترة ١٩٨٩ – ١٩٩٣. ترأس جمعية الهلال الأحمر في عام ١٩٩١.

منظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هو بقيـادة الـشيخ يوسف البدري في المعادي وحلوان، ضواحي القـاهرة. اعتقـل عـشرون مـن أعضائه في أحداث سبتمبر/ أيلول ١٩٨١ بتهمة الطائفية. وهي إحدى الجماعـات الأصولية الثورية الهامشية التي ما زالت نشيطة.

المنظمة الثورية الإسلامية في شبه الجزيرة العربيـة. هـذه المنظمة الشيعيّة السرّية كانت نشيطة في المحافظة الـشرقية للمملكـة العربيـة السعودية في الشهور الأولى بعد الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩(*). يفترض بعض المراقبين بأنّ له، مثل الجهاد الإسلامي (*) في المملكة العربية السعودية، بعض الصلات بحزب ا (*) في لبنان بالإضافة إلى الجماعـات الـسياسية الـشيعيّة الأخرى في الخليج.

منظمة الجهاد الإسلامي في لبنان. راجع الجهاد الإسلامي في لبنان.

منظمة الجهاد في اليمن. إحدى المنظمات الأصولية المتشددة في اليمن التي حاولت تنفيذ هجمات عنيفة ضدّ معارضيها السياسيين مثل صالح عباد مقبل، عضو المكتب السياسي للحزب الاشتراكي. اعترف ثلاثة من أعضائه بعضويتهم في هذه المنظمة السرّية. لهذه المنظمة العديد من الفروع في المناطق المختلفـة،

وتلقّى أعضاؤها تدريباً مركّزاً في معسكرات قرب صنعاء. أما أهدافهم الرئيـسية فكانت قتل أعضاء الحزب الاشتراكي. طاردتها حكومة جنوب اليمن فـي ١٩٩١ بعدما سجنت ٥٠٠ عضواً منها. قاتل العديد من أعضاء المنظمة في أفغانستان في منتصف الثمانينات فدعمهم عبد ا الأحمر (*) قبل وحـدة اليمنـين فـي عـام ١٩٩٠. زعيم الجهاد هو أحمد صالح عبد الكريم. ويربط بعض المـراقبين هـذه المنظمة بتجمع الإصلاح (*)، لكن المنظمة انتقلت فيما بعد نحو الاغتيال والعنف السياسي (*). راجع أيضاً التطرف.

منظمة الحجتية. هذه المنظمة بدأت في منتـصف الخمـسينات لمحاربـة المجتمع البهائي وبدأت حملات ضدّ البهائية. بعد الثـورة الإيرانيـة ١٩٧٩(*)، تحدّت شرعية وجود حزب واحد، أي حزب رجال الدين، أو ما عرف بـالحزب الجمهوري الإسلامي(*). على سبيل المثال، حثّت منظمة الحجتية شيعة إيرانيين على تقليد المراجع الدينية العليا والامتناع عن المشاركة في الصراع على السلطة وانتظار عودة الإمام الغائب. يعتقد بعض النقّاد بأنّ المنظمة، في الفترة مـا بعـد الثورة، ما كانت قوة اجتماعية أصيلة لكنها ببساطة جماعة مـن رجـال الـدين ومؤيديهم دون برنامج اجتماعي مهم ما عدا حملتهم ضدّ البهائية. أما الآخـرون فيقولون بأنّ أتباعه انضموا إلى الحزب الجمهوري الإسلامي وعملوا من خلالـه على تقويض مبدأ ولاية الفقيه (*).

منظمة الحركة الإسلامية. زعمت الحكومة التركية بأنّ هذه المنظمـة ارتكبت العديد من اغتيالات الصحفيين والمثقّفين المشهورين. زعـيم المنظمـة، عرفان تشاغرجي، اعتقل في آذار/ مارس ١٩٩٦.

المنظمة الدولية للإخوان المسلمين. المنظمـة الدوليـة للإخـوان المسلمين أسسها الإخوان المسلمون في مصر(*) في اجتماع لمجلس الشورى(*). وأسّست المنظمة لكي تعلن القرارات العامّة المتعلقة بأهداف الإخوان، خـصوصاً في أوقات الأزمات والمشاكل التي قد تحيط فرع معيّن في بلاد ما أو غيره.

في الأربعينات، طوّر حسن البنا(*)، مؤسـس الإخـوان المـسلمين، فرعـاً للاتصال بالعالم الإسلامي. هذا الفرع ترأسه أولاً الدّكتور توفيق الشاوي وبعد ذلك

عبد الحفيظ الصيفي. بحلول نهاية الأربعينات، وسّع الإخوان هـذا الفـرع إلـى سوريا وإيران بالإضافة إلى اليمن. عقد المؤتمر الأول للأممية الإسلامية في عام ١٩٤٨ في مكة المكرمة أثناء وقت حجّ. خلاله، تقرّر بأنّ يشارك الإخـوان فـي قتال اليهود في فلسطين من خلال التنظيم السري(*).

بعد حلّ الإخوان في ١٩٥٤، هذا تحوّل الفرع إلى منظمة دولية؛ فالعديد مـن أعضاء القيادة انتشروا في كافة أنحاء العالم الإسلامي وأوروبا. ولعبت المنظمـة الدولية دوراً أكثر أهمية لأنها كانت القناة التي سهّلت الاتصال والتنظـيم. كـان للدّكتور سعيد رمضان، صهر البنا، دوراً فعالاً في تطوير المنظمة، رحل رمضان أولاً إلى الأردن وبعد ذلك إلى سويسرا حيث أسس أول فرع للإخوان في أوروبا؛ ثمّ انتشرت مراكز أخرى في أوروبا، والمركز الأكثر أهميةً هو الذي اسس فـي ميونيخ، وأداره لوقت طويل محمد مهدي عاكف. مات رمضان في عـام ١٩٩٥، وتفاوضت قيادة الإخوان مع الحكومة المصرية من أجل دفنه في مصر. ففي وقت سابق، سحب الرئيس جمال عبد الناصر الجنسية المصرية من رمـضان، لكـن الرّئيس أنور السادات أعادها إليه. على أية حال، رفض رمـضان العـودة إلـى مصر. ما زال ابنه طارق يدير بعض أعمال أبيـه. ومـن الأعـضاء المهمـين الآخرين في هذه المنظمة يوسف ندا، ويوسف القرضاوي (*) ومصطفى مشهور، المرشد العام الحالي للإخوان الذي بقي في ألمانيا من ١٩٨١ إلى ١٩٨٦.

لم تؤسس المنظمة فقط الفروع في العديد من الدول لكنها اهتمت اهتماماً شديداً بالشباب واتحادات الطلبة مثل الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية الـذي أسس أثناء حجّ عام ١٩٦٨ وتضمّن طلاباً مسلمين من كندا، والولايات المتحـدة الأمريكية وأوروبا والسودان. إنّ الفرع الأكثر أهميةً في هذا الاتحاد هو جمعيـة الطلاب المسلمون في الولايات المتحدة وكندا. نشر الاتحاد بعض كتابات سـعيد رمضان، ومصطفى مشهور، ويوسف القرضاوي وآخرين. كما اسس مـصرف التقوى.

تجمع المنظمة الدولية رؤساء الفروع المختلفة لكي يتـشاوروا فـي الـشؤون الحالية. ولكلّ فرع مساحة حرة لإدارة شؤونه المحلّية، مع أنّه مع الإبقـاء علـى السياسات العامّة، والمبادئ، وتعليمات قيادة الإخوان. ولعب عبـد اللطيـف أبـو

قورة، وعمر بهاء الدين، وحسن الهويدي، وصالح عـشماوي، ومحمـد خليفـة، ومصطفى السباعي، وعبد العزيز مطاوع (**) وآخرون دوراً مركزياً في هـذه المنظمة.

من ناحية اتخاذ القرارات المهمة، تسيطر الإخوان في مصر على القيـادة. إنّ مجلس إرشاد الإخوان يتكوّن من ١٣ عضواً، ثمانية من مصر وخمسة من البلدان الأخرى. وقد أدّت الاختلافات بين القيادة المصرية مع الآخرين إلى قيام الأمميـة الإسلامية الثانية (*) برئاسة حسن الترابي(*) . راجع أيضاً الإخوان المسلمون؛ الأممية الإسلامية الثانية.

منظمة الشيخ عبد ا   السماوي. عرف الـشيخ التـصاقه المباشـر ونشاطاته مع أكثر زعماء الجماعات الأصولية الثورية والمتشددة الذين يستعملون العنف (*) لتغيير الوضع الراهن. كما أن مبادئه عن الحاكمية والجاهلية والتوحيد (**) مشتقة كثيراً من مبادئ سيد قطب وأبي الأعلى المودودي (**).

منظمة العمل الإسلامي في البحرين. لعبت هذه المنظمة الـسياسية الشيعيّة البحرينية دوراً سياسياً نشيطاً في السياسة البحرينية أثناء أواخر السبعينات وفي الثمانينات. دعت المنظمة إلى التغير الجذري للنظام الاجتماعي والاقتصادي المحلّي. راجع أيضاً منظمة العمل الإسلامي في العراق؛ الخمينية.

منظمة العمل الإسلامي في العراق. هذه المنظمة السياسية الـشيعيّة أسّست في عام ١٩٦٤ في كربلاء. بدأت أعمالها السياسية تحت اسم الشيرازيون، نسبة إلى اسم عائلة قائد المنظمة الشيرازي. أسّس محمد الشيرازي المنظمة بعدما لم يوفق بالحصول على رتبة المجتهد بسبب عمره الصغير. ولد في النجف فـي عام ١٩٤٧ ودرس في كربلاء. ودرس الشيرازي هناك، ثمّ انتقل إلـى الكويـت واستقر أخيراً فيي قم. وهو مرجع مهم في الفقه الإسـلامي (*). بينمـا يتقبـل الشيرازي مبدأ ولاية الفقيه (*)، إلا أنه يطالب بأن تكون جماعية وديمقراطيـة. دخل الشيرازي معترك السياسة مبكراً في الستّينات. وبينما رفض إنشاء الأحزاب السياسية (*)، إلا أنه اعتقد بأنّه كان يؤسس منظمة عامة يمكن أن تنـصح كـلّ المجتمع بشأن السلوك القويم الذي يجب اتباعه.

أثناء الحكم الشيوعي في العراق، لم تحارب المنظمة النظام بقـوة، لكنّـه زاد نشاطاته الدينية مثل تعليم القرآن(*) وترميم المساجد. فـي الـستّينات، طـورت المنظمة هيكلها التنظيمي وعملت تحت غطاء المعاهد والمؤتمرات التربوية. قبـل الشيرازي مرجعية (*) آية ا الخميني (*)، حتى قبل الثـورة الإيرانيـة لعـام ١٩٧٩(*). تحرّكت جبهة العمل الإسلامي أيضاً إلى تبنّي الجهاد (*) المسلّح ضدّ النظام. اضطهد الشيرازي بشدّة من النظام واعتقل العديد من أعضاء المنظمـة. من بعض منظريه المؤثرين محمد تقي المدرسي وأخّوه هادي المدرسي، اثنان من أبناء أخ الشيرازي، وقد أبعدا سويّة مع الشيرازي إلى الكويت في ١٩٧٠. أصبح الاثنان من بين الزعماء الخمسة الذين أسسوا الحرس الثوري (*) فـي إيـران. حافظ الشيرازي على العلاقات المميزة مع الخميني، واستقر في قم في إيران.

بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران (*) في عام ١٩٧٩، استعمل الشيرازي تعبير المنظمة بشكل منتظّم. وتعتقد المنظمة بأنّ الإسلام (*) هو نظام(*) كلّـي للحياة وبأنّ طبيعة الإسلام ثورية. اليوم، تحاط المنظمة بالسرية.

منظمة مجاهدي شعب إيران. راجع مجاهدي خلق.

منظمة مقاتلي الشرق الإسلامي الأعظم. هذه المنظمة التركية بدأت في ١٩٧٥ ودعمت حزب السلامة الوطني (*). زعيمها صالح ميرزا بيه أوغلو الذي دعا إلى ثورة عامّة إسلامية (*).

المنهج. الأصوليون، مثل أبي الأعلى المودودي، أبي الحسن الندوي، حسن البنا، سيد قطب وهادي المدرسي (**)، يحوّلون الإسلام (*) إلى المنهج الأكثـر مثالية في التوصل إلى المعرفة (*). ويجادلون بأنّ هذا المنهج يتـضمّن مفهـوم الوحدة، وحدة الفكر والروح مع المادّة، ووحدة ما هو معلوم مع ما هو مجهـول. يقولون بأنّ المنهج الإسلامي، المرتكز على التوحيد (*) مفهوم الوحدة (*)، ينكر مشروعية (*) الانشقاق النظري أو العملي وأن الكون كله مخلوق واحد. لذا، فإن أيّ جماعة أو دولة تنفي هذا المنهج توسم من قبل العديد من الأصوليين بأنها في حالة من الجاهلية(*).

وعند الأصوليين، إذا لم يتبع المسلمون المنهج الإسلامي، فإن حيـاتهم هـي محكومة بعقلية الغاب. إن المنهج غير الرباني يقوّض الإنـسانية وتـدفعها إلـى الوراء، على الرغم من التقنية المتطورة في القرن العشرين. ويعتبر الأصـوليون عموماً أن كل مناهج الفكر والفلسفة (*) الغربية تؤدّي إلى مركزية مفاهيم القـوّة والمادة في صنع الحضارة الغربية (*). ويتهمون كلاً من الماركسية والرأسمالية بالجريمة نفسها، الهيمنة على العالم – وفييتنام هي المثال على ذلك. على نقـيض من هذا، فإن المنهج والفلسفة الإسلامية يؤدّيان إلى مركزية مفـاهيم العدالـة (*) والأخوة في صنع الحضارة الإسلامية. راجع أيضاً الخلافة؛ الحـضارة؛ الحكـم الدستوري؛ ا ؛ الحكم؛ الإسلام؛ إسرائيل؛ الماركسية؛ الجاهلية؛ الدين؛ التوحيـد؛ علم الكلام؛ الترابي، حسن؛ الحضارة الغربية.

المهدي، محمد بن عبد ا . راجع المهدية.

المهدية. أسّست هذه الحركة من قبل محمد أحمـد بـن عبـد ا المهـدي السوداني (١٨٤٣ – ١٨٨٥) الذي ولد لعائلة متدينة. استظهر القرآن عندما كان بعمر الثانية عشرة، ثمّ ذهب إلى الخرطوم ودرس الفقه والتفسير، ثمّ انسحب لمدة خمس عشرة سنة من المجتمع وكرّس نفسه للعبادة، والدراسة والتعلـيم. جـذب أتباعاً عديدين، ومن خلال الزواج قوّى الولاء العشائري. نظر أتباعه إليه علـى أنه المهدي المنتظر. كتب إلى الفقهاء في السودان يحثّهم علـى دعمـه، وحـثّ مؤيديه المتصوفة والقبائل على إطلاق الجهاد (*). عندما استدعاه الحاكم العـامّ لمصر إلى الخرطوم ورفض المهدي، أرسل الحاكم الجيش لجلبـه لكنـه هـزم، وأخفقت جملة عسكرية أخرى في أسره أيضاً. ثمّ هاجم أتباعه الخرطوم، فـصار السودان تحت سيطرته.

دعت المهدية إلى تحرير العقل بـالعودة إلـى أصـول الـدين(*) وبإسـقاط التفسيرات التقليدية وإلغاء تقليد المذاهب الفقهية. كتب المهدي فتاوى دون الالتزام بأيّ مدرسة فقهية معيّنة. كما ألغت الطرق الصوفية أيضاً ودعت إلى العودة إلـى القرآن (*) والسنة النبوية. اهتمت المهدية بمبدأ المصلحة في التعامل مع قـضايا العالم ووجدت في الطبيعة الجماعية للفكر الاجتماعي في الإسلام، الجواب علـى حاجة المجتمع السوادني. على سبيل المثال، من ناحية الملكيـة الخاصّـة، حـدّد

المهدي الملكية بقدرة المالك على الزراعـة. أمـا المؤسـسات مثـل المـوانئ، والحدائق، والوكالات التجارية، فهي مشاريع عامة ولا يمكن أن تكـون ملكيتهـا خاصّة . راجع أيضاً الدولة الإسلامية؛ الوهابية.

المؤتمر الإسلامي العربي الشعبي. راجع الأممية الإسلامية الثانية.

المؤتمر القومي الإسلامي. إنّ المؤتمر هو عبارة عن منظمة واسـعة تحاول إيجاد البرامج المشتركة بين القوميين العرب والأصوليين. عقـد مـؤتمره السنوي الأول في أكتوبر / تشرين الأول ١٩٩٤ في بيروت وحضره ممثلون عن الحركات الإسلامية والقومية من جميع أنحاء الوطن العربي. وبينما لّخص أحمـد صدقي الدجاني برنامج القوميين، لّخص محمد حسين فـضل ا (*) البرنـامج الأصولي.

المؤتمر القومي البحريني. هذه الجماعة تكوّنت من بحـرينيين سـنّة مهمين في عام ١٩٢٣ لكي تدعو إلى إنهاء السيطرة البريطانيـة علـى شـؤون البلاد، وعودة الحاكم، وبدء العمل بمجلس استشاري أو مجلس الشورى(*).

المودودي، أبو الأعلى (١٩٠٣ – ١٩٧٩). هو أصولي باكستاني وأحد أكثر المفكّرين الإسلاميين تأثيراً في الحركات الإسلامية المتشددة وتيارات الإسلام في القرن العشرين. أثّر المودودي في مفكّرين كبـار مثـل سـيد قطـب (*)، خصوصاً في تطوير مبدأي الحاكمية والجاهلية (**) وأعداد كبيرة من المفكّرين المتشددين. أسّس الجماعة الإسلامية (١٩٤١) التي لعبت دوراً مهماً جـداً فـي سياسة باكستان والهند، واصبح نموذجاً للعديد من الحركات الإسلامية. ترجمـت أعمال المودودي إلى العديد من اللغات.

مورو، عبدالفتاح. راجع الغنوشي، راشد.

الموسوي، حسين. راجع حركة أمل الإسلامية.

الموسوي، صادق. راجع الحركة الإسلامية في لبنان.

الموسوي، عباس. راجع حزب ا .

المولوي، فيصل. راجع الجماعة الإسلامية.

المومني، ضيف (١٩٤٠ -) هـو عـضو الإخـوان المـسلمين فـي الأردن(*). ولد المؤمني في عبين، وحصل على الإجازة في التاريخ من جامعـة اليرموك. عمل كمعلّم في وزارة التربية لسبع وعشرين سنة، واختيـر لمجلـس النواب في البرلمان عام ١٩٩٣.

- ن -

النابلسي، عادل. راجع حزب التحرير الإسلامي.

الناجون من النار. راجع جماعة المسلمين.

النبهاني، تقي الدين (١٩٠٩ – ١٩٧٧). هو مؤسس حـزب التحريـر الإسلامي في الأردن (*) وفلسطين. درس النبهاني في جامعة الأزهر فـي عـام ١٩٣٢. كان معلّم مدرسة في الضفة الغربية، وعمـل فـي المحكمـة الـشرعية وأصبح قاضياً في رام ا في عام ١٩٤٥ . هرب إلى سوريا في عام ١٩٤٨ بعد الحرب في فلسطين. عاد إلى القدس كقاضٍ في محكمة الاستئناف وبقي إلـى أن إستقال عام ١٩٥٠. تبنى لفترة من الوقت عقيدة حزب البعث وكتب كتابه إنقـاذ فلسطين. كان عضواً في الإخوان المسلمين (*) في فلسطين، لكنه أقام فيما بعـد حزبه، حزب التحرير الإسلامي في عام ١٩٥٢.

في واقع الأمر، ما كان قادراً حزب التحرير الإسلامي منذ الخمسينات، في كل من الضفتين الشرقية والغربية، على العمل طبقاً لبرنامجه، ولعب الـدور الـذي أراده. في ١٩٧٦، حظرت الحكومة الأردنية الحزب لأن أعماله اعتبرت تهديـداً لاستقرار الحكم الملكي، خصوصاً بسبب تأكيد الحزب على ضرورة الانتخابـات من أجل أن تكتسب الحكومة الشرعية (*). كنتيجة للاضطهاد، ذهب النبهاني إلى دمشق وبعد ذلك إلى بيروت. لم يحصل حزبـه علـى رخـصة، لأن الحكومـة الأردنية اعتبرت أن الحزب يستهدف إنهاء الحكم الملكي.

يتقبل النبهاني في كتابه التكتل الحزبي سياسة تعدد الأحزاب كمرادف معاصر لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما يرثي النبهاني خسارة الحركات السياسية للعديد من الفرص، بسبب قلة الوعي الصحيح بدور الأحزاب (*) في نهضة الجماعة. إن الحياة الحزبية الجيدة يجب أن تكون مستندة إلى جماعة من المبادئ التي تلزم الجماعة بالعمل من خلالها. بهذا الأسلوب فقط يمكن أن يظهر الحزب الحقيقي الذي يمثّل الناس أولاً ومن ثم يدفع باتجاه تطوير إيجابي رئيسي للمجتمع. فبدون الدعم الشعبي لا يستطيع الحزب العمل بشكل صحيح.

يعتقد النبهاني أن عملية التنمية هي عملية تدريجية تتمركز على برنامج من ثلاث مراحل، الأولى، نشر برنامج الحزب حيث يدرك الناس أن الحزب موجود ويتعلمون مبادئه؛ الثانية، التفاعل الاجتماعي لشحذ وعي الناس بالقضايا الضرورية؛ الثالثة، السعي للتوصل إلى السلطة لكي يحكم باسم الجماعة. يجب أن يلعب الحزب دور مراقبة الحكومة دائماً ويجب أن لا يذوّب نفسه في التركيبات الحكومية ومراكز الدولة. إن استقلال الحزب عن الحكومة ضروري لمصداقيته. فبينما دور الحكومة هو عمل تنفيذي يقوم على تمثيل الناس، فإن دور الحزب هو أيديولوجي. بهذا المعنى، يجب أن يراقب الحزب الحكومة دائماً. كما يجب على الحكومة أن لا تعزل نفسها عن المجتمع، بل يجب أن تكون متجاوبة معه. ويجب أن يبقى الحزب – حتى ولو كان ممثلاً في الحكومة- كقوة اجتماعية تشرف على الأعمال الحكومية. وبشكل مختلف، إن المؤسسات المدنية للمجتمع هي فوق مؤسسات الحكومة التي يجب أن تستجيب لمطالب الجمهور. مع هذا، على الدولة أن لا تناقض أيّ مبدأ إسلامي.

ينظر النبهاني لمؤسسات الجماعة بشكل عام كالمصدر القانوني للسلطة، لذا يجب أن تحترم الحكومة رغبات الجماعة وتشرّعن إرادتها. إنّ الناس أحرار في منح أو سحب السلطة، خصوصاً أن على مجالس الشورى(*) أن يكون نتيجة الانتخابات، لا التعيين. يقلّل النبهاني من أهمية السلطة التنفيذية ويبرز الوظيفة المحورية للهيئات المنتخبة، بسبب تمثيلهم للناس وحماية حقوقهم الطبيعية، بما في ذلك الحق في تشكيل الأحزاب. راجع أيضاً حزب التحرير؛ حزب التحرير الإسلامي في تونس؛ جماعة الفنية العسكرية؛ خياط، عبد العزيز؛ الطليعة.

النبهانيون. راجع حزب التحرير الإسلامي.

نجم، رئيف. راجع جبهة حزب العمل الإسلامي.

نحناح، محفوظ (١٩٤٢-). هو رئـيس حركـة المجتمـع الإسـلامي: حماس(*)، في الجزائر. ولد نحناح في الجزائر (منطقة بليدة) من عائلة فقيـرة جداً لكن عملت على تعريب الجزائر والمدافعة عن الإسلام (*). حـصل علـى تعليمه الأساسي في مدرسة الإرشاد. دخل نحناح في جزب التحرير. ثـمّ، بعـد الاستقلال، درس الأدب العربي، ودرس العقيدة وكتابـات الإخـوان المـسلمين المصريين (*)، انتقل إلى الجماعات الإسلامية المتطرّفة، وتدخّل فـي الأعمـال المسلّحة التي أدّت إلى توقيفه في عام ١٩٧٦. حكم على نحناح بالسجن ١٥ سنة، إلا أنه سجن لخمس سنوات.

في ١٩٨١، أطلق الرّئيس الشاذلي بن جديد سراح نحناح. بعد هـذا، أصـبح أكثر تصلباً في موقفه نحو مجموعة مصطفى بويعلي فـي الجماعـة الإسـلامية المسلحة (*). كان ضدّ الإسلام السياسي المسلّح بالإضـافة إلـى التطـرف(*) السياسي. أسّس واصبح زعيم حركة المجتمع الإسلامي أو حماس فـي تـشرين الثّاني/ نوفمبر ١٩٩٠،وهي الفترة التي يمكن أن تعتبر فترة التوسّـع الجزائـري للإخوان المسلمين. أجيزت حركته في ممارسة نشاطاتها علناً.

يعمل نحناح الآن كأستاذ الدراسات الدينية في جامعة الجزائـر. وهـو أيـضاً مؤسس رابطة الدعوة الإسلامية وجمعية الإرشاد والإصلاح. تعتبر حماس حركته منظمة أصولية معتدلة وحصلت علي أكثر من ٦٠٠٠٠٠ صوتاً في الانتخابـات البرلمانية في عام ١٩٩١. يدعو نحناح إلى حلّ ديمقراطي سلمي لأزمة الجزائر. اليوم، يتمثل نحناح وحركته في البرلمان في انتخابات ١٩٩٧ في غياب الجبهـة الإسلامية للإنقاذ (*). راجع أيضاً حركة المجتمع الإسلامي: حماس؛ جـاب ا ، عبد ا ؛ حركة النهضة الإسلامية في الجزائر.

الندوي، أبو الحسن (١٩١٤-). هو أحد أكثر المفكّـرين الإسـلاميين شهرة في العالم الإسلامي. ولد لعائلة بارزة دينياً في الهند. حصل على الإجـازة في الأدب العربي في عام ١٩٢٩. في لاهور، قابل محمد إقبال وأنضم إلى نـدوة

العلماء. في عام ١٩٣٤، أصبح معلّماً في دار العلوم. بدأ الندوي تـأليف كتـب ومقالات دينية. قابل أبا الأعلى المودودي (*) وأصبح عضو الجماعة الإسـلامية في عام ١٩٤١، والذي استقال منها في ١٩٧٨. في ١٩٤٤، نشر الندوي كتابـه المهم جداً، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، الذي كان لـه تـأثير كبير في جميع أنحاء العالم الإسلامي. منذ ذلك الحين كتب على نطاق واسع فـي أكثر المواضيع الجديرة باهتمام المسلمين.

في عام ١٩٥١، زار الندوي مصر وقابل سّيد قطب (*) والعديد من أعـضاء الإخوان المسلمين (*)، بمن فيهم محمد الغزالي (**) الذي تجوّل معه في مصر. منذ ذلك الحين، سافر على نحو واسع وزار غالبية دول الوطن العربي بالإضـافة إلى الولايات المتحدة. حصل على الجائزة الدولية الرفيعة المستوى، جائزة الملك فيصل في ١٩٧٩. يعيش الآن في إنجلترا.

يساوي تأثيره الفكري في الوطن العربي تأثير أبي الأعلى المودودي. لقد أثـر المفكّران بشكل كبير في فكر الحركات الأصولية الأساسية. وتمت ترجمة كتاباته الكثيرة إلى العديد من اللغات. من الأفكار الرئيسية التي ينادي بها الندوي أهميـة الإسلام (*) لأيّ نظام عالمي (*)، ويقوم بذلك عبر إظهار المقاربات والمقارنات بين النظرة الإسلامية المتوازنة للعالم والمجتمع والإنـسان مـع وجهـة النظـر الجاهلية الغربية غير المتوازنة والمادية. راجع أيضاً الدعوة؛ الخلافـة؛ الحكـم؛ المجتمع الإسلامي؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ المنهج؛ الأخلاق؛ الجاهلية؛ النصّ؛ عالمّية الإسلام؛ الحضارة الغربية.

نزال، خالد. هو ممثل حركة المقاومة الإسلامية: حماس (*) فـي الأردن. راجع أيضاً الإخوان المسلمين في فلسطين.

النصّ. يشير النص عادة إلى القرآن (*)، وأحياناً، إلى السنة النبوية. يـشكّل النص، عند الأصوليين، المادة التفسيرية المطلقة الوحيدة لحقيقـة الإسـلام (*). وخلافاً لوجهات النظر التقليدية، يعتبر الأصـوليون التفاسـير القرآنيـة مؤقّتـة، وبالتالي يجب أن تكون خاضعة للمراجعة المستمرة. بهذا المعنى، فـإن القـرآن، والذي لم يبلور المسلمون فائدته العملية في عصور الحداثة (*)، يجب أن يعـاد

إعماله ثانية في حياة الأمة (*). وطبقاً لحسن الترابي، وراشد الغنوشـي، وسـيد قطب، وحسن البنا، وأبي الحسن الندوي (**)، افتـرق المجتمـع عـن أصـله الفكري، القرآن، مما يشكل عائقاً رئيسياً أمام قيام أيّ نهضة فعّالة. لذا، لا بد من تجديد إعمال النصّ في كلّ مظاهر الحياة كوسيلة لأيّ تطور مستقبلي أو لتأسيس الأنظمة السياسية والفلسفية الصحيحة.

من الناحية التاريخية، إن عزلة النصّ الإلهي عن حياة الناس حوّلـت الفكـر الإنساني إلى بديل وظيفي عن حاكمية ا . يجادل الأصوليون أنه بالرغم مـن أن الناس قد يؤمنون بالإسلام، إلا أن النتائج الصحيحة لهذا الإيمان، علىأية حال، لا يمكن أن تحدد بالشعائر والعقيدة فقط بل، والأكثر أهميّةً، لا بد مـن أن تتـضمّن السمات العملية للحياة بالإضافة إلى الفكر. بكلمة أخرى، إن إهمال النصّ الإلهـي في الحياة الحقيقية للناس تقربهم أكثر إلى الإشراك (*) با .

وهكذا، يعتبر العديد من الأصوليين، أن أيّ إنحراف عن الـنصّ الإلهـي أو امتناع الإنسان عن تحقيق الأوامر الإلهية يجعل الحياة حياة ضآلة، بغض النظـر عن المعرفة (*) والتقنية التي اكتسبت. فالمجتمعات التي لا تحكم بأوامر ا (*) تحيا حياة الكفر(*)، إذ أن الناس تشرك أوامر ا بأوامر الآخرين. راجع أيـضاً عبد الرحمن، عمر؛ الحركية؛ الدستور؛ الحكم الدستوري؛ علم الكلام؛ الأصـول؛ الغنوشي، راشد؛ ا ؛ التاريخانية؛ التاريخ؛ ابن تيمية، تقي الدين أحمد؛ الإجمـاع؛ التفسير؛ الدولة الإسلامية؛ الجهاد؛ المعرفة؛ الماضي؛ القرآن؛ رضا، محمد رشيد؛ الشريعة؛ الشورى؛ توحيد؛ علم الكلام؛ الترابي، حسن.

نصر، علي عبد العزيز. راجع اتحاد القوى الشعبية.

نصر ا ، السّيد حسن (١٩٦٠-). نـصر ا هـو أحـد الأعـضاء الحزبيين البارزين الذين لهم وزن ووجود على المشهد السياسي اللبنـاني. وهـو الأمين العام لحزب ا (*) منذ عام ١٩٩٢. ولد لعائلة فقيرة في منطقة الكرنتينا حيث يتواجد خليط من الأرمن والأكراد والشيعة. بقى هناك حتـى عـام ١٩٧٤ عندما انتقل هو وعائلته لسن الفيل لكي يتمكن من مواصلة تعليمه الثـانوي. فـي ذلك الوقت، ما كانت عند نصر ا ميول سياسية، لكنه كان ملتزماً دينياً منذ كان في التاسعة من عمره. حالما اندلعت الحرب الأهلية في بيروت، عـادت عائلـة

نصر ا إلى قريتها الأولى، البازورية في جنوب لبنان. هناك بدا معـ زولاً عـ ن الوجود اليساري والقومي الذي سيطر على القرية. ساعد نصر ا على بدء مكتبة حيث أخذ بإلقاء المحاضرات واسّس مجموعته الدينية.

في عمر الخامسة عشرة، انضمّ نصر ا إلى الحركة الشيعية أمـ ل واصـ بح رئيس تنظيمها في البازورية. على أية حال، توجّه إلى النجف لمواصلة دراسـ اته في عام ١٩٧٦ حيث قابل السيد محمد باقر الصدر والـ شيخ عبـ اس الموسـ وي (**). بقي هناك حتى ١٩٨٧ وهرب من البلاد خوفاً من المخـ ابرات العراقيـ ة. وبينما كان نصر ا وآخرون يرجعون إلى لبنان، أسّس عباس الموسوي مدرسته لتعليم الدراسات الإسلامية في بعلبك. علّم فيما بعد نصر ا هناك، في هذه الأثناء كان يدرس ويخطب في المنطقة المحيطة به. بدأ يعمل بنشاط داخل أمـ ل وعـ يّن لمناصب رفيعة وقاوم الاحتلال الإسرائيلي.

لكن نصر ا ترك أمل لأسباب داخلية، واسس سويّة مع حـ سين الموسـ وي وآخرين منظمة بديلة درّبت الناس عسكرياً وفكرياً، وهـ ذه هـ ي حركـ ة أمـ ل الإسلامية (*). انشغاله الرئيسي كان محاربة الاحتلال الإسـ رائيلي. فـ ي عـ ام ١٩٨٥، انتقل نصر ا إلى بيروت لتنظيم حزب ا (*) وفي عام ١٩٨٧ أصبح رئيس اللجنة التنفيذية المؤسسة حديثاً. على أية حال، توجّه إلى إيران لمواصـ لة دراساته، إلا أنه عاد بعد المجابهات الدامية بين حزب ا وأمل. في عام ١٩٩٢، أصبح الأمين العام لحزب ا بعد اغتيال عباس الموسوي من قبل الإسرائيليين.

على المستوى الفكري، يصرّح نصر ا بأنّ حزب ا هو حزب وطني وبأن هدفه الرئيسي المحاربة ضدّ الاحتلال وتأسيس العلاقات الجيدة مـ ع القطاعـ ات السياسية الأخرى والمجموعات المدنية، بما في ذلك المسيحيون. يؤمن نـ صر ا بحاجة حزب ا للمشاركة في النظام الـ سياسي اللبنـ اني وفـ ي الامتنـ اع عـ ن العنف(*). تحت قيادته، أصبح حزب ا ممثلاً رسمياً في البرلمان. في الغالـ ب، يبرّر العمل العسكري ضدّ إسرائيل(*) بأنه نضال وطني ودفـ اع وطنـ ي ضـ دّ إسرائيل.

بالنسبة إلى قضية الدولة الإسلامية (*)، لا ينكر نصر ا أهميتها المثالية لكنه يرفض صلاحية فرض دولة إسلامية لأن مثل هذه الدولة يجـ ب أن تـ دلّ علـ ى

العدالة والحرية الاجتماعية (**) والموافقة الشعبية. فلا يجـوز فـرض دولـة إسلامية من قبل حزب أو جيش ما، لكن بالأحرى يجب أن يتقبلها النـاس. فـي لبنان، ترفض الأغلبية المسيحية والإسلامية إقامة الدولة الإسلامية. ويدعو نـصر ا إلى إلغاء النظام الطائفي اللبناني أيضاً وتبني الديموقراطية(*).

النظام. ما يميّز الإسلام (*) عن أكثر الأديان الأخرى، طبقاً لحـسن البنـا، وسيد قطب، وحسن الترابي، وآية ا الخميني، ومحمد حـسين فـضل ا (**) وآخرين، أنّه ليس نظام عبادة فقط لكن، والأكثر أهميّة، هـو نظـام اجتمـاعي. فالإسلام يتألف من مبادئ، وعبادة، وحاكمية (*) لأن الإسلام هو ديـن جمـاعي ودين دولة (*)، ولذا، يجب على المسلمين اشتقاق مبادئهم منه.

علاوة على ذلك، فإن القول بأن الإسلام هـو نظـام اجتمـاعي يعنـي عنـد الأصوليين أن هذا النظام يتعامل مع ظواهر الحياة كلها، ولذا، فإن القرآن (*) في حد ذاته والسنة النبوية كذلك يجب أن تمثلا أعلى أسس المرجعية التي يجـب أن تترجم من خلال ممارسة الاجتهاد القياسي (*) والإجمـاع (*) بالإضـافة إلـى الشورى (*). باختصار، يهتم الإسلام بكلّ أوجه الحياة ويفترض مناهج دقيقـة، وأصولاً(*) متينة، ومؤسسات عامة من أجل حل مشاكل الإنسانية. وهذا الـدين الشامل عند البنا هو القانون العامّ لكلّ الأجناس، والأقوام، والأمم.

وعند الأصوليين، ليس هناك نظام حياة يزوّد الأمم بالأدوات الضرورية لإنتاج نهضة ما، كما هو نظام الإسلام. فالإسلام، أولاً، يزوّد الأمـل المطلـوب لبنـاء الأمم، ثانياً، عزة الأمة التي هي ضرورية لرسم صورة جيدة عن النفس، ثالثـاً، القوّة المطلوبة للدفاع عن الأمة. علاوة عن ذلك، يدعو الإسلام إلى حفظ الـنفس والجماعة من خلال المعرفة الدنيوية والدينية(*)، والأخلاق، والاقتصاد. وما هذه الأمور إلا جزء من تعاليم الإسلام من أجل إقامة نهضة الأمم. راجع أيضاً عبـد الرحمن، عمر؛ العوا، محمد سليم؛ الخلافة؛ الرأسمالية؛ الحضارة؛ الديموقراطية؛ الحوار؛ الأصول؛ الغنوشي، راشد؛ الحكم؛ حقوق الإنسان؛ الأصولية الإسـلامية؛ الحكومة الإسلامية؛ المجتمعات الجاهلية؛ الماركسية؛ الجاهلية؛ قطب، سيد؛ الدين؛ الثورة؛ العدالة الاجتماعية؛ التوحيد؛ الترابي، حسن؛ عالميّة الإسلام.

النظام السري. الجهاد السري أو الخاص للإخوان المسلمين (*) في مصر بدأ أصلاً في عام ١٩٣٥ لمحاربة الاحتلال البريطاني في فلسطين. ونظم الجهاز على أساس خلايا مؤلفة من خمسة أعضاء، ولا تعرف كلّ خلية أعضاء الخلايـا الأخرى التي تعمل بشكل مستقل. درّب أعضاء الجهاز بـصرامة فـي العلـوم الإسلامية والعمليات العسكرية.

لكن الجهاز قام بأعمال عنيفة في مصر نفسها، مثل قتل النقراشي باشا، رئيس الوزراء. ولا بدّ أن يؤدّي أعضاء الجهاز قسم الولاء في مكان رهيـب ومظلـم. استعمل المسدّس والقرآن (*) في هذه المناسبة حيث يضع العـضو يـدّه علـى الإثنين أثناء تأدية القسم. ترأس هذا الجهاز أولاً صـالح عـشماوي (*) وعبـد الرحمن السندي وصفّي من قبل الحكومة المصرية أثنـاء رئاسـة جمـال عبـد الناصر.

النظام العالمي. إن مشروعية (*) أيّ سلطة عالميـة أو دولـة يجـب أن تتأسس، عند الأصوليين، على التمسك بالإسلام(*). لكن مثل هذه الدولة لا يمكن أن تكون إلا دولة إسلامية (*) تجعل من نفسها نموذجاً للدول الأخرى. فالإسـلام يعتقد بتفوق السيادة الإسلامية على ما عداها ويطالب بضرورة بناء قوة عادلة من أجل حكم العالم. فالنظام العالمي الإسلامي يجب أن يدور حول مبـادئ العدالـة والمساواة والمبادئ الأخلاقية (**).

علاوة على ذلك، يؤكد الأصوليون على أن القرآن يضمن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية أو النظام العالمي.

في الحقيقة، يؤمن الأصوليون بوجوب أن تقوم السلطة العالمية الحاكمة بتأييـد تحرير (*) شعوب العالم وبتوجيه الأمم إلى الإسلام. وهكذا، فإن النظام العـالمي الإسلامي سيؤسّس أكثر لتقدّم الأمم؛ كما أن الأمم والشعوب لها الحق فـي تبنّـي الفكر والدين الذي يريدونه. على أية حال، يريد الأصوليون المتشددون إجبار كلّ الأمم والناس على تبنّي الإسلام وتأسيس الدولة الإسلامية. إذ أنهم يؤيّدون مبدئي الحاكمية والجاهلية (**) كنقاط المرجعية العالميـة. راجـع أيـضاً المـسيحية؛ الحضارة؛ الحوار؛ الأسلمة؛ العدالة؛ الأديان التوحيدية؛ النـدوي، أبـو الحـسن؛ الغرب.

النظرية الاقتصادية. إنّ المبدأ الأولي في النظرية الاقتصادية الإسـلامية هو حق الملكية الخاصّة، لكن الإسلام (*)، طبقاً للعديد من الأصوليين، يـشترط بأنّ الملكية غير موجودة إلا بإذن المشرع، أي ا (*)، والحال كذلك لأن الحقوق لا تشتق من جوهر الأشياء أو من نظرية الحقوق الطبيعية، لكنها مشتقةً من سماح المشرع، كما أشير إليها في الشريعة (*). فا مالك كلّ شيء، والإنسان خليفته. فاستخلاف الإنسان يسمح له باكتساب ملكية خاصّة، مـع أنّ اسـتملاك الملكيـة الخاصّة يعتمد على بذل العمل. كما أن أيّ ملكية لا تستند إلى الشروط الـشرعية للإسلام والعمل، فإنها باطلة لأن الإسلام لا يعترف بهذه الملكية أو يضمنها. لذا، فإن تطوير أيّ مشروع مالي يجب أن يكون ضمن إطار القـوانين الإسـلامية . وعليه، فإن منافع القمار، والغشّ، والاحتكار والمكسب المفرط غير الـشرعي لا ضمان لها في الدولة الإسلامية (*). بهذه الطريقة، لا يمتلك الفرد الشيء بعينـه، من وجهة نظرية لكن بالأحرى يمتلك منافعه. فالملكية الخاصّة هي وظيفة الانتفاع ضمن شروط وحدود معينة.

النعماني، عبد العزيز. ترأس الفئة الانفصالية لجمعية الشبيبة الإسلامية، حركة المجاهدين في المغرب (**). وهي حركة سرية تريد إسقاط الحكم الملكي المغربي وإقامة نظام أكثر يساريةً مستند إلى الإسلام (*). اشتركت الجماعة فـي نزاعات عنيفة مع الحركات المتشددة الأخرى في الجامعات المغربيـة. وبـسبب قمعها من قبل الحكومة، لا يمكن التأكد الآن من قوّتها وتأثيرها. كمـا يعتقـد أن لحركة المجاهدين روابط مع إيران أكثر مـن الجماعـات المغربيـة الأصـولية الأخرى. راجع أيضاً حركة المجاهدين في المغرب.

النقشبندية. هي أصلاً حركة صوفية أسّسها محمد بهاء الدين النقشبندي في بخاره، تركيا. دعمت الحركة حزب السلامة الـوطني (*)، ثـمّ دعمـت، قبـل الانقلاب العسكري عام ١٩٩٠، حزب الوطن الأم التركي، ثمّ تحرّكت لدعم حزب الرفاه(*) منذ ١٩٨٦. أدخل النقشبندية إلى تركيا أثناء الامبراطوريـة العثمانيـة الشيخ أحمد هندي الذي تمتع بسمعة جيدة كعالم ديني كبير. رفـض هنـدي كـلّ

المناصب العامّة التي قدمتها إليه الدولة وانتشرت دعوته في الهند . أما الشخصية البارزة للحركة في تركيا اليوم فهو الأستاذ محمد أسعد كوشان.

النكدي، محمد. راجع حركة المجاهدين في المغرب.

النورسي، بديع الزمان سعيد (١٨٧٣ – ١٩٦٠). ولد في ١٨٧٣ في قرية نوريس. درس النورسي مع أخيه، عبد ا ، ثمّ ترك قريته طالباً للمعرفـة. رافق السلطان محمد رشاد في سفرته إلى رومالي، واقترح بنـاء جامعـة. لكـن الحرب العالمية الثانية أوقّفت ذلك المشروع. قاتل النورسي ضدّ الـروس وأسـر ونفى إلى سيبريا وأطلق سراحه بعد الثورة الروسية.

عندما احتلت قوات التحالف تركيا، انضمّ النورسـي إلـى المقاومـة. جـرح النورسي وحجزه الروس، وبعد سنتين وبعد الثورة البلشفية، هرب مـن معـسكر اعتقاله في روسيا ووصل إلى ألمانيا، وبعد ذلك ذهب إلى لينيغراد وفيينـا وإلـى اسطنبول. في عام ١٩١٨، عيّن عضواً في مجلس الحكمة الإسـلامي، المجلـس الديني الأعلى للفتوى (*). وترأس الكتلة الدينية للمشايخ في الجمعيـة الوطنيـة العظمى (البرلمان). بسبب ذلك كله بالإضافة إلى دفاعـه عـن الأذان العلنـي، اشتبك مع مصطفى كمال أتاتورك. استقال النورسي من الجمعية، وتـرك أنقـرة لزيارة أجزاء أخرى من تركيا وللحث على تطبيق الإسلام (*) وقتال التغريب.

كان للنورسي العديد من الأتباع مما شكل مشكلةً للنظـام. فـي عـام ١٩٢٥، اعتقل النورسي ونفي إلى قرية بعيدة حيث عاش لثماني سـنوات. كتـب هنـاك **رسائل النور** (*) والتي نسخها باليد العديد من أتباعه.

ترك النورسي القرية لمدّة سنة، لكن اعتقل ثانيةً ونفى لثماني سنوات أخـرى. بسبب نشاطه، راقبته أجهزة الأمن التركية، اعتقل النورسي فـي ١٩٣٥ بـسبب محاولته بدء منظمة سرية إستهدفت تهديم علمانية الجمهورية. ثم سجن مـرّتين، في ١٩٤٣ و ١٩٤٨. كتب أكثر من ١٠٠ رسالة، رسائل النور، حيث دعا إلـى التعايش بين العلم(*) والإيمان.

دعم أتباعه عدنان مندريس الذي ترأس الحزب الـديموقراطي وسـمح ببنـاء المدارس الدينية الجديدة. توفي في مارس/ آذار ٢٣، ١٩٦٠. راجع أيضاً رسائل النور.

نوري، علي أكبر ناطق. كان رئيس مجلس الشورى (*) في إيران منذ ١٩٩٢ وزعيم اليمين المحافظ. في ١٩٩٦، خسر نوري محاولته للوصول لرئاسة الجمهورية أمام محمد خاتمي (*). راجع أيضاً خاتمي، محمد؛ مجلس الـشورى في إيران؛ محتشمي، علي أكبر؛ روحانيات موباريز.

النيتشة، حافظ (١٩٢٢-). ولد في الخليل، وهو طبيب وجرّاح. أصـبح النيتشة عضو حزب جبهة العمل الإسـلامي فـي الأردن (*) وعـضو مجلـس البرلمان في الأردن لعدة فترات، ١٩٥٦ – ١٩٦١ و ١٩٨٤- ١٩٨٩.

هـ -

هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، راجع رفسنجاني، علي أكبر.

هانيفنزاد، محمد. راجع: مجاهدي خاق.

الهجرة. راجع جماعة المسلمين.

هدام، انور. هو رئيس الوفد البرلماني الجزائري الذي يدير جبهة الإنقـاذ الإسلامية (*) من الخارج بعد توقيف قيادتها وإلغاء انتخابات عام ١٩٩١. منـذ ١٩٩٦، ينتظر هدام المحاكمة في الولايات المتحدة بعدما اتهمته الحكومة الفرنسية بدعم قتلة سبعة مواطنين فرنسيين في الجزائر.

الهضيبي، حسن (؟- ١٩٧٣). بعد اغتيال حسن البنا (*) في عـام ١٩٤٩، اختار الإخوان المسلمون (*) القاضي حسن الهضيبي كمرشد عام جديد. ما كـان الهضيبي مشهوراً بالرغم من أنه من قيادة الإخوان، لكن كان اختياره مساومة بين الأجنحة المتشددة والمعتدلة للإخوان – يقول البعض إنه كان مفروضاً من القصر الملكي المصري. لم تكن للهضيبي شعبية مع العديد من أعضاء الحركـة بـسبب مواقفه المساومة. أثناء محنة الإخوان مع نظام الرئيس عبد الناصر، فقدت القيادة قدرتها على القيادة السياسيةً والتطوير الفكري، مما سمح لسّيد قطـب (*) بـأن

يصبح منظر الحركة البارز. عيّن الهضيبي قطب كعـضو فـي أعلـى مجلـس للإخوان، مكتب الإرشاد ورئيس تحرير صحيفتهم، الإخوان المـسلمون. اختلـف الهضيبي مع قطب على تفسيره المتشدد (*) للإسلام (*) كما فسره فـي كتابـه **معالم في الطريق**، فكتب الهضيبي رداً عليه في كتابـه، **دعاة لا قضاة** . اعتقل الهضيبي وحكم عليه سويّة مع قطب بالموت، لكن الحكم عليه خفف إلـى السجن المؤبّد. راجع أيضاً الغزالي، محمد؛ حزب التحرير الإسلامي؛ عشماوي، صالح؛ السلفية.

الهضيبي، مأمون. هو ابن حسن الهضيبي(*)، وعمل كنائب الأمين العام والناطق الرسمي للإخوان المسلمين المصريين(*).

الهلالي، تقي الدين. راجع السلفية.

الهويدي، حسن. راجع المنظمة الدولية للإخوان المسلمين.

الهويدي، فهمي. نائب رئيس تحرير **الأهرام** في مصر. وهـو كاتـب وصحفي إسلامي معتدل مشهور جداً في دفاعه عن العديد من المواقع الأصـولية ووجهات نظر الأصوليين. دعا الهويدي للاعتدال والديموقراطية والتعددية (**).

- و -

الوحي. راجع النصّ، القرآن.

الورتلاني، الفضيل. ولد في قسنطينة في الجزائـر ودرس فـي مـسجد الزيتونة مع علماء مثل عبد الحميد بن باديس (*) وانضم إلى جمعيـة العلمـاء المسلمين (*) في عام ١٩٣٠ وأصبح ممثلها في فرنسا. اضـطهدت الـسلطات الفرنسية الورتلاني فهرب إلى القاهرة حيث أقام لجنة الدفاع عن الجزائـر فـي

١٩٤٢ وشارك في تأسيس جبهة الدفاع عن أفريقيا. قابل الورتلاني حسن البنا(*) وعمل مع الإخوان المسلمين (*) في مصر.

ذهب الورتلاني إلى اليمن فيعام ١٩٤٧ لإصـلاح النظـام الـسياسي هنـاك واستقبله الحاكم الإمام ومساعدوه. برنامجه للإصلاح رفضته السلطات، فعاد إلى القاهرة لإخبار حسن البنا. على اية حال، تبنّى برنامجه بعض الزعماء العشائريين والمجموعات الأخرى. دعمت الإخوان انقلاب عام ١٩٤٨، وأصبح الـورتلاني مؤثراً جداً. أصدر فتوى (*) تسمح بقتل الإمام فـي ١٩٤٨. إعترفـت حركـة الإخوان بالنظام الجديد لعبد ا الوزير. واصبح الورتلاني مستشاراً عامـاً فـي الدولة برتبة وزير. انهار النظام، على أية حال، بعـد ٢٦ يومـاً، عنـدما كـان الورتلاني في المملكة العربية السعودية. هرب أولاً إلى لبنان وبعد ذلك الى تركيا حيث مات. راجع أيضاً التجمع اليمني للإصلاح.

الوزير، إبراهيم بن علي. راجع اتحاد القوى الشعبية.

الوسط. راجع ماضي، أبو العلا.

الوعي. راجع الشرعية؛ الأصالة؛ الثورة.

الولي الفقيه. هذا اللقب يصف السلطة العليا في إيران، أي مرشد الثـورة في النظام الإيراني. وضع مجلس الخبراء (*) ولي الفقيه على راس كلّ السلطات في إيران، فالمرشد هو الفقيه الأول في غياب الإمام المهدي، طبقاً لرؤية الـشيعة الإثني عشرية. ينتخب الولي من مجلس الخبراء باقتراع سري.

يشرف المرشد على مؤسسات القوات العسكرية أيضاً، بما في ذلـك الجـيش النظامي والحرس الثوري(*). وهو يعلن الحـرب ويـدعو إلـى الاسـتفتاءات بالإضافة إلى المصادقة على انتخاب رئيس الجمهورية من قبـل النـاس. يعـيّن المرشد أيضاً ستّة رجال دين في المجلس الدستوري (*)، الـذي يـشرف علـى العمليات الانتخابية. يمكن إقصاء الولي من قبل مجلس الخبراء إذا إنحرف عـن مسار الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩(*) أو إذا فقد بعض خصائص القيادة. المرشد الأول كان آية ا الخميني (*)، الذي خلفه آية ا خامنئي (*). راجـع أيـضاً الدستور؛ مجلس الخبراء؛ حزب ا ؛ منظمة الحجتية؛ منظمة العمل الإسلامي في

العراق؛ الحزب الجمهوري الإسلامي؛ الثورة الإسلامية في إيران؛ خامنئي، علي؛ الخمينية؛ مجلس الشورى في إيران؛ مرجع التقليد؛ منتظري، حسين علي؛ الحزب الجمهوري الإسلامي.

الوهابية. اسس هذه الحركة محمد بن عبـد الوهـاب (*)الـذي اسـتندت دعوته(*) على الطبيعة الشاملة والأبديّة للإسـلام (*). وقـد أحيـت الحركـة والإخوان (*) مبدأ الاجتهاد (*) ودوره الجوهري في حياة المسلمين، كما أدانت التقليد (*) وتدهور المجتمع، ودعـت المـؤمنين للعـودة إلـى الأصـول (*): القرآن(*) والسنة النبوية. شكلت الوهابية تفسيراً حديثاً (*) لـلـسلفية الإسـلامية، كما فسرها من قبل علماء كبار مثل ابن حنبل، وابن تيمية (*) وابن قيم الجوزية.

أصبح التوحيد (*) المفهوم المحوري الذي به تقاس كلّ فكرة أو عمل. رفضت الوهابية مبدأ الجبرية والتزمت بالتوحيد الصارم ولم تنظر إلى المـذاهب الفقهيـة الإسلامية كمدارس إلزامية. من أسسها أيضاً أنها دعت إلى التغيير السياسي برفع رآية الجهاد(*). كما كانت أيضاً ضدّ الحركات الـصوفية. كـلّ هـذه الأفكـار اصبحت مبادئ مركزية عند الحركات الأصولية الحديثة والتـي علـى أسـسها وضعت مشاريعها الإيديولوجية.

تأثر العديد من الحركات الإسلامية مثل السنوسية (*) في ليبيا والمهديـة (*) في السودان وحتى الإخوان المسلمين (*) والعديد من الكتاب الكبار كجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد إقبال (**) بالوهابية والتزموا بمبـدأي الاجتهـاد والجهاد. كما اتبع مصلحون كبار مثل محمد عبد ا   بن الشوكاني وعبد القـادر الجزائري بالوهابية.

سياسياً، كانت الوهابية ثورة ضدّ الخلافة العثمانية (*)، وبمساعدة إبن سعود، حاولت إقامة دولة إسلامية جديدة. عارضت الإصلاحات الحديثة أيـضاً والتـي اقترحتها السلطات الأوروبية. على أية حال، حاول الوهابيون سويّة مع أتباع ابن سعود تطبيق مذهبهم بصرامة، مما أدّى إلى العديد من الحروب مع المجموعـات العشائرية والمدارس الدينية الأخرى. راجع أيضاً ابن عبد الوهاب، محمد؛ ابـن تيمية، تقي الدين أحمد.

- ي -

ياسين، أحمد (١٩٣٦ -). هو الزعيم الروحي لحركة المقاومة الإسلامية: حماس(*)، في فلسطين. ولد الشيخ أحمد ياسين في عسقلان، فلسطين في ١٩٣٦. توجّهت عائلته، وهي من الطبقة المتوسطة، إلى منطقة غزة فـي ١٩٤٨. شـلّ ياسين وهو في الثانية عشرة، لكن هذه الحقيقة لم تمنعه من إكمال سنوات دراسته الثانوية في غزة. عمل كمعلّم في المدارس العامّة في غـزة مـن ١٩٥٨ حتـى ١٩٦٤. ثمّ درس اللغة الإنجليزية في جامعة عين شمس في مصر. لكن السلطات منعته من ترك غزة بسبب أنه انتمى إلى الإخوان المسلمين (*)؛ لذا عاد للتدريس حتى تقاعد من العمل.

كرس أحمد ياسين حياته لتأسيس وحماية الحركة الإسلامية فـي غـزة فـي ١٩٧٣. وضع في السجن في ١٩٤٨ بسبب انتمائه للإخـوان المـسلمين بـشكل علني. اتهم بامتلاك الأسلحة والقنابل بالإضافة إلى الانتماء إلى المنظمـات التـي عارضت قوات الاحتلال الإسرائيلي. حكم عليه بالسجن ١٢ سنة إلاّ أنـه أطلـق سراحه بعد ١١ شهراً في عملية تبادل للسجناء بين الحكومة الإسرائيلية ومنظمـة فلسطينيّة: الجبهة الشعبية، القيادة العامة في عام ١٩٨٥.

في ١٩٨٧، أثناء انفجار الانتفاضة الفلسطينيّة، أعلن ياسين تأسيـسه لحركـة المقاومة الإسلامية (حماس). اعتقلته القوّات الإسرائيلية في مايو/ أيـار ١٩٨٩، اتهم بالتحريض على العنف(*) والقتل، وحكم عليه بالسجن لمـدى الحيـاة فـي ١٩٩١. أطلق سراحه في ١٩٩٧ بعد أن توصّل الملك حسين، ملك الأردن، إلـى اتّفاق مع الحكومة الإسرائيلية في أعقاب محاولة اغتيال فاشلة لخالد مـشعل (*) في عمّان من قبل الموساد الإسرائيلي. راجع أيضاً حمـاس: حركـة المقاومـة الإسلامية في فلسطين؛ الإخوان المسلمون في فلسطين؛ الشقاقي، فتحي.

ياسين، عبد الجواد. راجع الجماعات الإسلامية.

ياسين، عبد السلام. راجع جماعة العدل والإحسان.

ياغي، محمد حسين (١٩٥٨-) أصبح عضو البرلمان اللبناني في ١٩٩٢ و ١٩٩٦ كمرشّح لحزب ا (*) في البقاع. لم يُنهِ ياغي دراسته القانونية في الجامعة اللبنانية. كان عضو أول نواة لحزب ا في ١٩٨٢. وكان رئيس الهيئة التنفيذية لمجالس الشورى (*). يعتقد ياغي بأنّ الطائفية يجب أن تلغي في لبنان، كما يجب أن يرتكز التعاون بين اللبنانيين على جدول أعمال وطني.

يتيم، محمد. راجع الخطيب، عبد الكريم.

يحيى، ولد سيدي. راجع حزب الأمة في موريتانيا.

يكن، فتحي (١٩٣٣-). هو زعيم الجماعة الإسلامية (*) في لبنان حتى العام ٢٠٠٠. ترعرع يكن في طرابلس في عائلة متدينة ودرس العلوم الإسلامية مع علماء مشهورين مثل الشيخ أنور المولوي. في عام ١٩٥٣، عمل في جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية. انتمى يكن فيما بعد إلى جمعية عباد الرحمن (*) التي أسست أثناء ١٩٤٨ وكان مهتمّاً كثيراً بالأحداث التي كانت تحدث في فلسطين. يقبل ويساهم في تطوير العقيدة السياسية للإخوان المسلمين (*). انتخب يكن في الانتخابات البرلمانية اللبنانية في ١٩٩٢ إلا أنه فقد مقعده في ١٩٩٦. راجع أيضاً الجماعة الإسلامية.

اليهودية. عند الأصولية الإسلامية (*)، فقدت اليهودية والمسيحية (*)، وهما في الأصل دينان توحيديان، معناهما الصحيح، إذ قام البشر بتغييرهما وافسادهما بقصد خدمة مصالحهم. وبالرغم من أن اليهودية هي دين صحيح من حيث المبدأ ، إلا أن القرآن (*) الذي يتكلّم عن اليهود كأصحاب رسالة مقدسة، يتكلّم أيضاً عن عصيانهم (*) وتغييرهم القوانين الإلهية. حوّر اليهود هذه القوانين من الناحية التاريخية من أجل المصالح السياسية والمادية، مما أدّى إلى لعنهم. وتوضّح الأصوليّة أكثر بأنّ التاريخ الحديث، خصوصاً احتلال فلسطين، يشهد على إهمال اليهود لحقوق الآخرين، مسلمين ومسيحيين، في الأماكن المقدّسة في فلسطين وإلى اعتمادهم على القوّة الطبيعية والتلاعب بالآخرين. راجع أيضاً المسيحية؛ ا ؛ إسرائيل؛ الأديان التوحيدية؛ التوحيد؛ الحضارة الغربية.

يوسف، أحمد رمزي (١٩٦٨-). اتهم بتفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك في عام ١٩٩٣، وحكم عليه بالسجن المؤبّد في كـانون الثـاني/ ينـاير ١٩٩٨. يحمّل يوسف الولايات المتحدة الأمريكية مسؤولية جـرائم المـستوطنات اليهودية في فلسطين والدعم الأمريكي غير المـشروط لإسـرائيل (*). رفـض اتهّامه بأنه العقل المدبر الرئيسي لتفجير مركز التجارة، لكنه اعتـرف بعلاقاتـه بالجبهة الإسلامية للإنقاذ والجماعة الإسلامية المسلحة (**).

حوكم يوسف وأدين غيابياً في عام ١٩٩٤، لكنه اعتقـل فـي باكـستان فـي ١٩٩٥. في ١٩٩٦، أدين أيضاً في الولايات المتحدة بالتخطيط لتفجير ١٢ طائرة أمريكية كعقاب على الدعم الأمريكي لإسرائيل. أدين يوسف أيـضاً بوضـع أداة متفجرّة على طائرة فلبينية في رحلة من مانيلا إلى طوكيو في ١٩٩٤ ممـا أدى إلى مقتل ياباني وجرح العديد من المسافرين الآخرين.

يوسف، والذي ولد في الكويت، يحمل جواز سفر عراقياً وجنـسية باكـستانية ويدّعي بأنّه من أصول باكستانية ولديه الهوية الفلسطينيّة. ويوسف هـو منهـدس إلكترونيات تخرّج في مدرسة في ويلز، إنجلترا في ١٩٨٩. إسمه الحقيقي عبـد الباسط بولوشي. راجع أيضاً الأفغان العرب.

يوم القدس. الاحتفال بحق المسلمين في القدس افتتحه آيـة ا الخمينـي (*) كيوم وطني في إيران لدعم الحركات الإسلامية الفسلطينيّة الثورية العاملة علـى تحرير القدس. ويحتفل بهذا اليوم كلّ سنة في يوم الجمعة الاخيرة لشهر رمضان، ويحضره أعداد ضخمة من المتظاهرين. كما يحتفل بهذا اليوم العديد من الحركات الإسلامية، وخصوصاً الشيعية منها، في جميع أنحاء العالم الإسلامي. راجع أيضاً إسرائيل.

ببليوغرافيا

أولاً: المراجع العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الفكر الحديث، [د.ت.].

ابن الحاج، أبو عبد الفتاح علي. **فصل الكلام في مواجهة ظلام الحكام**. بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة ، [د.ت.].

ابن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

- **شروط النهضة** . ط٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

- مشكلة الثقافة. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق : دار الفكر، ١٩٨٤.

- **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

أبو غنيمة، زياد. **الحركة الإسلامية وقضية فلسطين**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٥. (سلسلة دراسات إسلامية هادفة).

أحمد، عبد العاطي محمد. **الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديموقراطي**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٥.

الإسلام وفلسطين: حوار شامل مع السيد محمد حسين فضل ا . أجرى الحوار محمود سويد. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٥.

إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمـال الكاملـة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربيـة للدراسـات والنـشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

- **العروة الوثقى**. القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧.

ألبس، أحمد. **الإخوان المسلمون في ريف مصر**. تقديم جابر رزق. السيدة زينب، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [١٩٨٧].

أياد، رندا الخطيب. **التيارات الإسلامية في الأردن**. عمـان: [د.ن.]، ١٩٩١.

باروت، محمد جمال. يثرب الجديدة: **الحركات الإسـلامية الراهنـة**. لندن: رياض الريس ، ١٩٩٤.

البرغوتي، إياد. **قضايا فكريـة: الإسـلام الـسياسي، الأسـس الفكرية والأهداف العملية** . القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصـر: بحـث اسـتطلاعي اجتماعي**. ط٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

بركات، محمد توفيق . **سيد قطب خلاصة حياتـه، منهجـه فـي الحركة، والنقد الموجه إليه**. بيروت: دار الدعوة، [١٩؟].

البزري ، دلال. **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بـين الحداثـة والتقليد**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار النهار، ١٩٩٦.

البشري، طارق. الحركة السياسية فـي مـصر، ١٩٤٥ – ١٩٥٢: مراجعـة وتقديم جديد. ط٢. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.
البليهي، إبراهيم بن عبد الرحمن. سيد قطب وتراثه الأدبي والفكري ١٩٠٦ – ١٩٦٦. الرياض: [د.ن.]، ١٩٧٢.
البنا، حسن. **أحاديث الجمعة**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨.
- الإمام الشهيد حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسـلامي. دمـشق: دار القلم، ١٩٧٤.
- الدين والسياسة. بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠.
- السلام في الإسلام. بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١.
- كلمات خالدة. بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٢.
- مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت: دار القلم، ١٩٧٩.
- - ط٤. بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤.
- - القاهرة: دار القلم، [د.ت.].
- - مجموعة رسائل الشهيد. بيروت: دار العلم، ١٩٨٤.
- مجموعة رسائل الشهيد، حسن النبا. بيروت دار القرآن الكريم، ١٩٨٤.
- نظرات في إصلاح النفس والمجتمع. القاهرة: مكتبة الاعتصام، ١٩٦٩.
الترابي، حسن. الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمـع جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.
- الإيمان: أثره في حياة الإنسان. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.
- تجديد أصول الفقه الإسلام. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٤.
- تجديد الفكر الإسلامي. ط٢. جدة: الدار السعودية، ١٩٨٧.
- الحركة الإسلامية في السودان. الكويت: دار القلم، [١٩٨٨]. (آفاق الغد؛ ٨)
- الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكـسب والمـنهج. الخرطـوم: [د.ن.]، ١٩٨٩.
- الصلاة عماد الدين. بيروت: دار القلم، ١٩٧١.
- قضايا الحرية والوحدة، الشورى والديمقراطية، الدين والفن. جـدة: الـدار السعودية، ١٩٨٧.

- [وآخرون]. حوارات في الإسلام، الديمقراطية، الدولة، الغرب. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥.

تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات. إعداد وتوثيق رفعـت سيد أحمد. ط٢ جديدة مزيدة ومرقمة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

جابر، حسن بن محمد بن علي. **الطريق إلى جماعـة المـسلمين.** المنصورة، مصر: دار الوفا، ١٩٨٧.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **دراسة في فكرية: باب الاجتهاد.** مراجعة وتقديم زهير كبي. بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣.

جعفر، هشام أحمد عوض. **الأبعاد السياسية لمفهـوم الحاكميـة: رؤية معرفية.** هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكـر الإسـلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٤)

جلبي، خالص. **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الـذاتي للحركـة الإسلامية.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

جمعة، محمد علـي. **نظرية الدولة في الفكر العربـي المعاصـر خلال النصف الأول من القرن العشرين.** دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤.

الجندي، أنـور. **قضايا العصر ومشكلات الفكـر تحـت ضـوء الإسلام.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

الجوجري، عادل. الحزب الإسلامي. [القاهرة]: المركـز العربـي لـلـصحافة والنشر، مجد، [١٩٩٣].

الجورشي، صلاح الدين. **المقدمة النظرية للإسلاميين التقـدميين.** تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩.

الحامدي، محمد الهاشمي. **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**. ط٢. الكويت : دار القلم، ١٩٩٠.

الحبشي، شيخ عبد ا . صريح البيان. بيروت: قـسم الأبحـاث والدراسـات، جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، ١٩٩٠.

الحركة الإسلامية ومواجهة التسوية. بيروت: مركـز الدراسـات الاستراتيجية، ١٩٩٥.

الحروب، خالد. **حماس: الفكر والممارسة والـسياسة**. بيـروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦.

حمودة، حسين محمد أحمد. **أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥.

حنفي، حـسن. **الدين والثورة فـي مـصر، ١٩٥٢ – ١٩٨١**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨. ٨ ج.

- **اليمن واليسار في الفكر الديني**. القـاهرة: دار الثقافـة الجديـدة، ١٩٩٦. الحوت، بيان نويهض. **الشيخ المجاهد عز الدين القسام فـي تاريخ فلسطين**. بيروت: دار الاستقلال، ١٩٨٧.

حوى، سعيد. **جند ا : ثقافة وأخلاق**. القاهرة: دار الطباعة الحديثـة، ١٩٧٧.

- **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**. ط٢. عمّان: دار الأرقـم، [١٩٨؟]. (في البناء)

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. **سيد قطب: الشهيد الحـي**. عمـان: دار الفرقان، ١٩٨٣.

- **نظرية التصوير الفني عند سيد قطب**. عمّـان: دار الفرقـان، ١٩٨٣. (دراسات حول سيد قطب وفكره؛ الكتاب٢)

الخالدي، محمود. **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية.** عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦. (سلسلة دراسات من أجل فهم صحيح الإسلام؛ ٩).

خامنئي، علي. **الإمامة والدولة في الإسلام.** بيروت: دار الفرات، ١٩٩٠.

خاف ا ، أحمد ربيع عبد الحميد. **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين** تقديم محمد سيف الدين فهمي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

خاف ا ، محمد أحمد. **القرآن والدولة.** القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [١٩٧٣]

الخميني، روح ا الموسوي. **الحكومة الإسلامية.** الكويت: [د.ن.د.ت.].

الراسي، جورج. **الإسلام الجزائري من الأمير عبد القادر إلى أمراء الجماعات.** بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧.

رائف، أحمد. **البوابة السوداء: التاريخ السري للمعتقل: [صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين].** ط٢. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

رزق، جابر. **الأسرار الحقيقية لاغتيال الإمام حسن البنا.** الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٤.

- **الدولة والسياسة في فكر حسن البنا.** المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٩٨٥. (نحو عقلية إسلامية واعية؛ ٣)

رمضان، عبد العظيم محمد إبراهيم. **الإخوان المسلمين والتنظيم السري: ملحق بالدراسة الحوار الطويل بين الداعية: صلاح شادي والمؤلف.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

زلوم، عبد القديم . **كيف هدمت الخلافة**. ط٣ مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠.

الزنداني، عبد المجيد عزيز. **طريق الإيمان**. الكويت: الاتحاد الإسـلامي، ١٩٨٣.

زهمول، إبـراهيم. **الإخوان المسلمين: أوراق تاريخيـة**. فرنـسا: [د.ن.، ١٩٨٥].

سارة، فايز. **الحركة الإسلامية في المغرب العربـي: نـشأتها، تطورها، برامجها**.

بيروت: منشورات مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥.

السباعي، مصطفى. **أزمتنا مع التاريخ**. بيـروت: المكتـب الإسـلامي، [د.ت.]. سرور، علي حسن. **العلاّمة فـضل ا وتحـدي الممنـوع**. بيروت: الشركة العامة للخدمات الإنمائية، ١٩٩٢.

السعيد، رفعت. **حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المـسلمين متى... كيف... لماذا؟** . ط٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

- ط٤. بيروت: دار الطليعة ١٩٨٦.

سعيد، عبد الكريم قاسم. الإخوان المسلمين والحركة الأصـولية فـي الـيمن. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

السمّان، محمد عبد ا . **حسن البنا.. الرجل والفكـرة**. تـونس: دار بوسلامة، ١٩٨٢.

سميح، صالح حسن. **أزمة الحرية السياسية في الوطن العربـي**: دراسة علمية موثقة. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

سيد أحمد، رفعت. **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**. القـاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٩.

- **الدين والدولة والثورة**. [القـاهرة]: دار الهـلال ، ١٩٨٥. (كتـاب الهلال؛ العدد ٤١٠)

- **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس، ١٩٩١. ٢ج.

ج١: **الرافضون**.

ج٢: **الثائرون**.

السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

السيسي، عباس. **حسن البنا: مواقف في الدعوة والتربيـة**. ط٢. الإسكندرية: دار الدعوة، [١٩٨١].

الشاوي، توفيق [وآخرون]. **الحركة الإسلامية: رؤيـة مـستقبلية أوراق في النقد الذاتي**. تحرير وتقديم عبد ا فهد النفيسي. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

شرارة، وضاح. **دولة (حزب ا) لبنان** مجتمعاً إسلامياً. ط٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

شرورو، فـضل. **الأحزاب والتنظيمات والقوى الـسياسية فـي لبنان ١٩٣٠ – ١٩٨٠**. بيروت: شركة المسيرة، ١٩٨١.

شفيق، منير. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصـر**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

- **الإسلام في معركة الحضارة**. بيروت: الناشـر للطباعـة والنـشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

- **الإسلام في معركة الحضارة**. بيروت: الناشـر للطباعـة والنـشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

- **الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة**. ط٣ . بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢.

- **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**. ط٣. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

- - بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩.

- **النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢.

شكري، غالي [وآخرون]. **العنف الأصولي: الإبداع من نوافذ جهنم**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٥. (كتاب الناقد)

صديق، علي. **الإخوان المسلمون بين إرهاب فاروق وعبد الناصر**. القاهرة: دار الاعتصام، [١٩٨٧].

ضناوي، محمد علي. **مقدمة في فهم الحضارة الإسلامية**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٣.

الطلحة، زكي. **الإسلام السياسي في الأردن والديمقراطية**. عمان: مركز أبحاث الأردن الجديد، ١٩٩٦.

عامر، عصام. **موجهات حول الإسلام السياسي.. وظاهرة العنف والإرهاب**. تقديم ودراسة محمد عصفور. القاهرة: خلود للنشر، ١٩٩٥.

عبد الرازق، أحمد محمد جاد. **فلسفة المشروع الحضاري: بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. ٢ ج. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٦)

عبد السميع، عمرو. **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.

عبد الفتاح ، نبيل. **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر: رؤية أولية للقضايا الأساسية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤.

- (محرر). **تقرير الحالة الدينية في مصر، ١٩٩٥**. ط٥. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٦.

عبده، محمد. **رسالة التوحيد**. دراسة وتحقيق محمـد عمـارة. بيـروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

العبود، صالح ابن عبد ا   بن عبد الرحمن. **عقيدة الشيخ محمد ابـن عبد الوهاب: السلفية وأثرها في العالم الإسلامي**. المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنـورة، ١٩٨٧-١٩٨٨. (إحياء التراث الإسلامي؛ ١٧)

عثمان، محمد فتحي. سلفية في المجتمعات المعاصرة. [القـاهرة]: دار آفـاق الغد، [١٩٨٢].

عزت، هبة رووف. **المرأة والعمل السياسي: رؤيـة إسـلامية** . هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسـلامي، ١٩٩٥. (سلـسلة الرسـائل الجامعية؛ ١٨)

العسلي، بسام. **ثورة الشيخ عز الدين القسام**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩١.

العظم، صادق جلال. **نقد الفكر الـديني**. ط٦. بيـروت: دار الطليعـة، ١٩٨٨.

العظمة، عزيز [وآخرون]. **العنف الأصولي: مواجهـات الـسيف والقلم**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٥. (كتاب الناقد)

- [وآخرون]. **العنف الأصولي: نواب الأرض والـسماء**. لنـدن: رياض الريس، ١٩٩٥. (كتاب الناقد)

العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات: ورقة عمل**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١. (سلسلة إسلامية المعرفة؛ ٩)

علي، حيدر إبراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجان**. القاهرة: دار النيل للنشر، ١٩٩١.

- **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

عماد، عبد الغني. **حاكمية ا وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

عمارة، محمد. **أبو علي المودودي والصحوة الإسلامية**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦.

- **الإسلام والحروب الدينية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦.

- **تيارات الفكر الإسلامي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

- **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧. (الإسلام وفلسفة الحكم؛ ١)

- **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**. بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

- **مسلمون ثوار**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا القانونية**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٢.

عياشي، أحميدة. **الحركة الإسـلامية فـي الجزائـر: الجـذور، الرموز**، المسار. ط٢. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٩٣.

غانم، إبراهيم البيومي. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**. [القاهرة]: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢. (سلسلة الدراسات الحضارية)

غريبة، إبـراهيم. **جماعـة الإخـوان المـسلمين فـي الأردن، ١٩٩٦/١٩٤٦**. عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات والنشر؛ دار سـندباد للنشر، ١٩٩٧. (برنامج دراسات الحركات والتجارب السياسية الإسلامية؛ ٣).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**.

- **المنقذ من الضلال**. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٧٣.

الغزالي، محمد. **أزمـة الـشورى فـي المجتمعـات العربيـة والاسلامية**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٠.

- **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام: دحض شبهات ورد مفتريات** ط٣. القاهرة: دار الفكر الحديث، ١٩٦٥.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والـدين**. بيـروت: المؤسـسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسـلامية**. بيـروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

- **حقوق المواطنة: حقـوق غيـر المـسلم فـي المجتمـع الإسلامي**. ط٢ منقحة ومزيدة. هيرندن، فيرجينيـا: المعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، ١٩٩٣.

- **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: بحـوث فـي معـالم الحركة مع تحليل ونقد ذاتي**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٩.

الحريات العامة في الدولة الاسلامية ـ بيروت : مركـز دراسـات الوحـدة العربية ـ محاور اسلامية . تقدم محمد الهاشمي الحميـدي. القـاهرة : مطـابع الزهراء، ١٩٨٩.

- وحسن الترابي. **الحركة الإسلامية والتحديث**. [د.م.:د.ن.]، ١٩٨١.

الفاسي، علال [وآخـرون]. **دروس في الحركة السلفية: المـشرق والمغرب العربيين**. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٦.

فضل ا ، محمد حـسين. **الإسلام ومنطـق القـوة**. بيـروت: الـدار الإسلامية، ١٩٨٦.

- **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩١.

- **مع الحكمة في خط الإسلام**. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥.

فقه الحياة في حوار مع سماحة آية ا العظميـى الـسيد محمد حسين فضل ا . أجرى الحوار أحمد أحمد وعادل القاضي. بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٩٩٧.

القرضاوي، يوسف. **أولويات الحركة الإسـلامية فـي المرحلـة القادمة**. ط١٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

- **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**.القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.

- **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**. الدوحـة: مطبعـة الدوحة الحديثة؛ رئاسة المحاكم الشرعية والـشؤون الدينيـة، ١٩٨٢. (كتـاب الأمة؛٢)

- **المرجعية العليا في الإسلام للقـرآن والـسنة: ضـوابط ومحاذير في الفهم والتفسير**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣. (نحـو وحدة فكرية للعاملين للإسلام؛ ٢)

- **واجب الشباب المسلم اليوم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

قرقر، محمود مرو. **دور الحركة الإسلامية في تصفية الإقطـاع**. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة.** القاهرة: دار إحياء الكتـب العربية، ١٩٦٢.

-- بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

- **تفسير آيات الربا**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.

- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. القاهرة: عيسى الحلبي، [د.ت.].

-- دراسات إسلامية. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.

-- **السلام العالمي والاسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.

-- ط٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

-- **الشهادة والاستشهاد في القرآن للشيخ سيد قطب**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤.

-- **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.

-- **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركـة**. بيـروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠.

-- **في التاريخ... فكرة ومنهاج**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.

-- **في ظلال القرآن**. بيروت: دار الشروق، [د.ت.].

-- **المستقبل لهذا الدين**. ط٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

-- **معالم في الطريق**. ط٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠.

- -**معركة الإسلام والرأسمالية**. ط٢. القاهرة. دار الإخوان للصحافة والطباعة، ١٩٥٢.

-- بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠.

-- ط٤. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.

-- **مقومات التصور الإسلامي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٦.

-- **نحو مجتمع إسلامي**. ط٥. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.

-- ط٦. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

-- **هذا الدين**. ط٤. القاهرة: مكتبة وهبة، [د.ت.].

قطب، محمد. **هل نحن مسلمون**؟ . ط٣. بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

الكردي، راجح عبد الحميد. **الإتجاه السلفي: بين الأصالة والمعاصرة**. عمّان: دار عمّار، ١٩٨٩.

كوثراني، وجيه. **مشروع النهوض**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

الكيلاني، موسى زيد (محرر). **الحركات الإسلامية في الأردن**، عمّان: دار البشير، ١٩٩٠.

الكيلاني، نجيب. **لمحات من حياتي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ماروديني، زهير. **اللادوان: الوفد والأخوان**. بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

ماضي، منيب وسليمان موسى. **تاريخ الأردن في القرن العشرين**. عمان، [د.ن.]، ١٩٩١.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٠.

مبارك، هشام. **الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة بين موقف الإخوان المسلمين وجماعات الجهاد من قضية العنف، ١٩٢٨ - ١٩٩٤**. القاهرة: مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ١٩٩٥.

محفوظ، محمد. **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**. لندن: رياض الريس، ١٩٨٨.

محمد، سمير. **الفكر الأدبي والديني عند الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي**. القاهرة: المؤسسة السعودية، ١٩٩٥.

محمد فتحي الدريني [وآخرون]. **الاجتهـاد والتجديـد فـي الفكـر الإسلامي المعاصر**. مالطا: مركـز دراسـات العـالم الإسـلامي، ١٩٩١. (سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٢)

محمد، محسن. **من قتل حسن البنا**؟. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

المدرسي، هادي. **الإسلام والأيديولوجيات المناوئة، إلـى أيـن**. بيروت: مؤسسة البلاغ، ١٩٨٧.

-- **لئلا يكون صدام حضارات الطريق الثالث بـين الإسـلام والغرب**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦.

مدني، عباسي. **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسـلامي**. الجزائر: مزين، ١٩٨٩.

- **مشكلات تربوية في البلاد الإسـلامية**. بطنـة، الجزائـر: دار الشهاب، ١٩٦٨.

مشهور، مـصطفى. **زاد على الطريق**. الكويـت: الاتحـاد الإسـلامي، ١٩٨٣.

مصطفى، هالـة. **الدولة والحركات الإسلامية المعارضـة بـين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**. القاهرة: مركـز المحروسة، ١٩٩٥.

مقلد، إسماعيل صبري. **العلاقات السياسية الدولية: دراسـة فـي الأصول والنظريات**. ط٤. الكويت: دار السلاسل، ١٩٨٥.

مكي، حسن. **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤م – ١٩٦٩م**. [الخرطوم]: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطـوم، ١٩٨٢. (سلسلة الكراسات غير الدورية؛ رقم ١٦).

- **الحركة الإسـلامية فـي الـسودان، ١٩٦٩ – ١٩٨٥م: تاريخها وخطابها السياسي**. الخرطـوم: معهـد البحـوث والدراسـات الاجتماعية، بيت المعرفة للإنتاج الثقافي، ١٩٩٠.

المودودي، ابو الأعلى. **الجهاد في الإسلام**. بيروت: دار نـشر القـرآن الكريم، ١٩٨٠.

-- **الجهاد في سبيل ا** . بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

-- **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولـة**. الكويـت: دار القلـم، ١٩٧٧.

-- **منهاج الانقلاب الإسلامي**. ط٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

-- **نحن والحضارة الغربية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

-- **نظام الحياة في الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

الموسوعة الحركية: تراجم إسلامية من القرن الرابع عشر الهجري. إعداد، جمع وتحقيق مؤسسة البحوث والمشاريع الإسلامية بإشـراف فتحي يكن. ط٢ مزيدة ومنقحة. عمان: دار البشير، ١٩٨٣. ٢ج.

الموصللي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسـة فـي الخطـاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبـادئ الأصوليين والإصلاحيين)**. بيروت: الناشر للطباعـة والنـشر والتوزيـع والإعلان، ١٩٩٣.

-- **الأصولية الإسلامية والنظام العالمي**. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٢.

-- **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصـولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع**. بيروت: الناشر للطباعة والنـشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

النبهاني، تقي الدين. **التكتل الحزبي**. ط٢. القدس: [د.ن.]، ١٩٥٣.

- **الشخصية الإسلامية**. ط٤. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٤.

-- **نظام الحكم في الإسلام**. القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢.

النجار، عبد المجيد عمر. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**. ط٢. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.

-- **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**. الدوحة: رئاسة المحـاكم الـشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٩. ٢ ج. (كتاب الأمة؛ ٢٢- ٢٣)

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **مـاذا خـسر العـالم بانحطـاط المسلمين**. ط٨.

بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.

النقيب، خلدون حـسن. **المجتمع والدولة في الخلـيج والجزيـرة العربية (من منظور مختلف)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة).

نور الدين، محمد. **تركيا في الـزمن المتحـول: قلـق الهويـة وصراع الخيارات**. بيروت: رياض الريس، ١٩٩٧.

-- **قبعة وعمامة: مدخل إلى الحركات الإسلامية في تركيـا**. بيروت: دار النهار، ١٩٩٧.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس**. تونس: بيـرم للنشر، ١٩٨٥.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة).

الهضيبي، حسن إسماعيل. **دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى ا** . الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٥.

هلال، علي الدين. **السياسة والحكم في مصر**. [القاهرة]: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٧.

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

-- **القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١.

ياسين، عبد الجواد. **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

يكن، فتحي. **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**. ط١١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

-- حركات ومذاهب في ميزان الإسلام: الشيوعية، الرأسمالية، الماسونية، القومية السورية، القومية العربية. ط١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

-- **مشكلات الدعوة والداعية**. الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٨٥.

- **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**. ط١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

يوسف، السيد. **الإخوان المسلمون:** هل هي صحوة إسلامية؟. القاهرة: مكتبة المحروسة، ١٩٩٤ – ١٩٩٥. ٤ ج.

دوريات

اتجاهات الحركة الإسلامية في الأردن. السفير: ١٩٩٣/٨/٢٠.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. التيـارات الإسـلامية وقـضية الديمقراطية: رؤية من خلال الحدث الجزائري (ورقة نقاش خلفيـة). **المستقبل العربي**: السنة ١٦، العدد ١٧٠، نيسان/ أبريل ١٩٩٣.

بيروت المساء: ١٩٩٣/٥/١٥.

ناجي فاروقي، سهى. نظرية الدولة الإسلامية والواقع المعاصـر: حالة دراسية. **قراءات معاصر**: السنة ٥، ربيع ١٩٩٥.

الترابي، حسن. أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مـع الغرب. **شؤون الأوسط**: العدد ٣٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤.

-- أولويات الحركة الإسلامية. منبر الشرق: السنة ١، آذار/ مارس ١٩٩٢.

- الشورى والديمقراطيـة: إشـكالات المـصطلح والمفهـوم. **المـستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.

السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.

التنظيمات الحركة الإسلامية. حركة الإخوان المسلمين في الأردن. **الحيـاة**: ١٩٩٣/٨/١٤.

الحامدي، محمد الهاشمي. أولويات مهمة في دفاتر الإسـلامية: نحـو ميثـاق إسلامي للعدل والشورى وحقوق الإنسان. **المستقبل الإسـلامي**: العـدد٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١.

الحياة: ١٩٩٣/٨/٣.

الدعوة: العدد ٧، ١٩٧٩.

راشد كمال. الإسلاميون والنظام في الأردن. **فلسطين المسلمة**: الجـزء ١٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢.

عطا، عبد الخبير محمود. الحركة الإسلامية وقضية التعددية. المجلة العربيـة للعلوم السياسية: العددان ٥-٦، نيسان/ أبريل ١٩٩٢.

العوا، محمد سليم. التعددية السياسية من منظور إسلامي. **منبر الحـوار**: السنة ٦، العدد ٢٠، شتاء ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. الإسلام والغرب. **الغدير:** العددان ١٠ – ١١، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ – كانون الثاني/ يناير ١٩٩١.

-- مستقبل التيار الإسلامي. **منبر الشرق**: السنة ١، آذار/ مارس ١٩٩٢.

-- مستقبل الحركة الإسلامية. الهدى: السنة ٢٣، ١٩٩١.

-- معالم في استراتيجية الدولة الإسلامية. منبر الحوار: السنة ١٩، خريـف ١٩٩٠.

قطب، سيد. لماذا أعدموني؟. **المسلمون**: العدد ٤، آذار/ مارس ١٩٨٥.

ماضي، منيب وسليمان موسى. ملف الأحزاب السياسية في الأردن. **الأردن الجديد**: العددان ١٧-١٨، خريف ١٩٩٠.

مجتمع مدني منـشود. **مستقبل العالم الإسلامي**: الـسنة ١، العـدد ٤، خريف ١٩٩١.

هويدي، فهمي. الإسلام والديمقراطية. **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢.

-- الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة. منبر الحوار: السنة ٧، خريـف ١٩٨٧.

ندوات

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة). تحرير إسماعيل صبري عبد ا [وآخرون]. بيروت: مركز دراسات الوحـدة العربيـة، ١٩٨٧. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعيـة والـسياسية والثقافية)

-- ط٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية).

الدين في المجتمع العربية (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيـة، ١٩٩٠.

-- بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

ثانياً: المراجع الأجنبية

Books:

Abdallan, Ismail H. and David Scoyers (eds.) Perspectives and Challenges in the Development of Sudanese Studies. Lewistion: Edwin Mellen press, 1993.

Abd- Allah, Umar F. The Islamic Struggle in Syria. Foreword and Postscript by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1983.

Abdrabboh, Bob (ed). Libya in the 1980"s: Challenges and Changes.

Washington, DC: International Economics and Research, 1985.

Abdullah al- Ahsan. Ummah or Nation?: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1992.

Abidi, Aqil Hyder Hasan. Jordan. Apolitical Study,1948 – 1957. New York Asia Pub. House, [1965].

Abir, Mordechai. Saudi Arabia: Government, Society, and the Gulf Crisis. London; New York: Routledge, 1993.

Aboujaoude, Joseph. Les Partis politiques au Liban. Kaslik, Liban: Universite Saint – Esprit, 1985. (Bibliotheque de I'universite Saint – Esprit; 12)

Abraham, Antoine j, Khoumani and Islamic Fundamentalism: Conrtributions of Islamic Sciences to Modern Civilization . 2nd ed. [n.p.]: Cloverdale Library, 1989.

- and George Haddad. The Warriors of God: Jihad (Holy War) and the Fundamentalists of Islam. Bristol, IN: Wyndham Hall press, 1989.

Abrahamian, Ervand. Iran between Two Revolutions. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982.

Khomeinism: Essays on the lslamic Republic Berkeley, CA: University of California Press, 1993

-- Radical – Islam: The Iranian Mojahedin, London: I.B. Tauris, 1989.

(Soceety and Culture in the Modern Middle East)

Abu – Amr, Ziad. Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad. Bloomington, IN: Indiana University press, 1994. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Abu Hasabu, Afaf Abdel Majid. Factional Conflict in the Sudanese Nationalist Movement, 1918 – 1948. Khartoum: Graduate College,

University of Khartoum; London: Ithaca press, 1985. (Graduate College Publications; no. 12)

Abu- Rabi', Ibrahim M. Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World. Foreword by Mahmoud Ayoub. Albany, NY: State University of New York Press, 1996. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

-- (ed.) Islamic Resurgence, Challenges, Directions and Future Perspectives a Round Table with prof. Khursid Ahmad. Tampa, FL: World and Islam Studies Enterprise, 1994. (WISE Series in Modern Islamic Thought)

Abu Sulayman, ' Abdul Hamid A. Towards an Islamic Theory of International

Relations: New Directions for Islamic Methodology and thought.

Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1987. (Islamizaton of Knowledge Series; I)

Abul – Fadl, Mona. Introducing Islam from Within: Alternative perspectives.

Markfield ; Leicester, UK: Islamic Foundation, 1991.

AbulJobain, Ahmad. Radical Islamic Terrorism or Political Islam?. Annandale, VA: United Association for Studies and Research, 1993. (Islam Under Siege. Occasional Papers Series; no. I)

Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt; A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh. New York: Russel and Russel, [1968]. (American University of Cairo. Oriental Studies)

Adid, Muhammad Farah and S.P. Ruhela. Somalia: From the Dawn of Civilzaton to Modern Times. Delhi: Vikas, 1994.

Afary, Janet. The Iranian Constitutional Revolution of 1906- 1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism. New York:

Columbia University Press, 1996, (History and Society of the Modern Middle East)

El – Affendi, Abdelwahab. Turabi's Revolution: Islam and power in Sudan.

London: Grey Seal, 1991. (Grey Seal Islamic Studies).

Afkhami, Gholam R. The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale.

Washington. DC: Middle East Institute, 1985.

Afshar, Haleh (ed.). Iran, A Revolution in Turmoil. Basingstoke, UK:

Macmillan; Albany, Ny: State University of New York press 1985.

Ahmad, Feroz. The Making of Modern Turkey. London; New York: Routledge, 1993 (Making of the Middle East Series)

-- The Turkish Experiment in Democracy, 1950 – 1975 .London: C. Hurst tor the Royal Institute of International Affairs, 1977.

Ahmed, Akbar s. postmodernism and Islam: perdicament and promise. London; New York: Routledge, 1992.

-- and Hastings Donnan (eds.) Islam in Tribal Societies:: From the Atlas to the Indus. London: Routledge; Boston; MA: Kegan paul, 1984.

-- and Hastings Donnan (eds.). Islam, Globalization, and postmodernity. London; New York: Routledge, 1994.

Ahmida, Ali Abdullatif. The Making of Modern Libya: State Formation, Colonizaton, and Resistance, 1830 – 1932. Albany, NY: State University of New York press, 1994. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middel East)

Ahrari, M. E. And James H. Noyes (eds.). The persian Gulf after the Cold war. Westport, CT: Praeger,, 1994.

Ajami, Fouad. The Arab Predicament; Arab Political Thought and practice since 1967. Cambridge, MA; New York: Cambridge University press, 1981.

-- The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon. Ithaca, NY: Cornell University press, 1986.

Akark, Engin D. and Gabriel Ben – Dor (eds.). political Participation in Turkey

Historical Background and Present Problems. Beek, Istanbul, Turkey.

Bogazici University Publications, 1975.

Akhavi, Shahrouhg. Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy – State

Relations in the Pahlavi Period. Albany, NY: State University of New York press, 1980.

Akhtar, Karm B. and Ahmad H. Sahr. Islamic Fundamentalism. Cedar Rapids

IA: Igram press, 1982.

Algar, Hamid. The Islamic Revolution in Iran: Transcript of a Four – lecture Course Given by Hamid Algar at the Muslim Institute, London. London:

Open press in Associztion with the Muslim Institute, 1980.

Al- Azmeh, Aziz. Islam and Modernities. London: New York: verso, 1993. (Phronesis)

Allan, J.A. (ed.) . Libya since Independence: Economic and Poltical Development. London: Croom Helm; New York: St. Martin's press, 1982.

Allen, Calvin H., Jr. oman: The Modernizaion of the Sultanate. Boulder, CO:

Westview Press; London: Croom Helm, 1987. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

Allen, Richard. Imperialism and Nationalism in the Fertile Crescent; Sources and prospects of the Arab – Israeli Conflict. New York: Oxford University press. 1974.

Amirahmadi, Hooshang and Manoucher Parvin (eds.). post – revolutionary Iran.
Boulder, CO: Westview press, 1988.
Amjad, Mohammed. Iran: From Royal Dictatorship to Theocracy. New York:
Greenwood press. 1989. (Contirbution in political Science, 0147 – 1066; no. 242)
Anderson, James, Chris Brook and Allan Cochrane (eds.). Aglobal World? :
Re – ordering Political Space. Oxford: Oxford University press, 1995.
Anderson, Lisa. The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830- 1980. princeton, NJ: princeton University press, 1986. (Princeton Studies on the Near East)
Anderson, Sean and Stephen Sloan. Historical Dictionary of Terrorism.
Metuchen, NJ; London: Scarecrow Press, 1995. (Historical Dictionaries of Religions, philosophies, and Movements; no 4)
Antonn, Richard T. and Mary Elaine Hegland (eds.). Religious Resurgence:
Contemporary Cases in Islam, Christianity. and Judaism. Syracuse. NY:
Syracuse University press, 1987.
Appleby, R. Scott (ed.). Spokesmen for the Despised; Fundamentalist Leaders of the Middle East. Chicago. IL: University of Chicago Press, 1997.
Aristoteles. Aristotle's Metaphysics. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon press, [1912].
Fragment Selection. Edited by W.D. Ross. Oxford; Clarendon press, 1955.
Arjomand, Said Amir (ed.). Authority and political Culture in Shi'ism. Albany, NY: State University of New York press. 1988. (SUNY Series in Near Eastern Studies)
From Nationalism to Revohutionary Islam. Foreword by Ernest Gellner.
Albany, NY: State University of New york press, 1984.
The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion. Poltical order, and Societal change in shi'ite Iran from the Beginning to 1890. Chicago,
IL: University of Chicago press, 1984. (publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 17)
The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran. New York:
Oxford University Press, 1988. (Studies in Middle Eastern History)

Armajani, Yahya. Middle East: past and present. Englewood Cliffs, NJ: Prentice – Hall Inc, 1979.

Aruri, Naseer H. Jordan: A Study in pplitical Development (1921 – 1965).

Hague: Nijhoff, 1972.

Ashford, Douglas Elliott. Political Change in Morocco. Princeton, NJ:

Princeton University press, 1961. (Princeton Oriental Studies: Social Sciences; 3)

Audah, Abdul Qader. Islam Between Ignorant Followers and Incapable

Scholars. Kuwait: International Islmaic Federation of Student Organizations, 1997.

Ayalon, Ami (ed.). Middle East Contemporary Survey. Boulder, Co: Westview press, 1989.

Middle East Contemporary Survey, 1991. Boulder. Co: Westview press. 1993.

Ayoob, Mohammed. (ed.). The Politics of Islamic Reassertion. New York: st. Martin's press, 1981.

Ayubi, Nazih N. Over – stating the Arab state: Politics and Society in the Middle East. London; New York: I.b. Tauris, 1995.

Political Islam; Religion and Politics in the Arab World. London; New York: Routledge, 1991.

Badawi, M.A. Zaki. The Reformers of Egypt. London: Croom Helm, 1967.

Baker, Raymond William. Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1990.

Bakhash, Shaul. The Reign of Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution. New York: Basic Books [1986].

Baktiari, Bahman. Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1996.

Banisadr, Abolhassan. The Fundamental Principles and precepts of Islamic Government. Translated From the Persian by Mohammad R. Ghanoonparvar. Lexington, KY: Mazda Publishers, 1981. (Iran – enu Literary Collection; no. 2)

Banna, Hasan Five Tracts of Hasan Al- Banna (1906 – 1949): A Selection from the Majmu'at Rasa'il al – Shahid Hasan Al – Banna. Translated and annotated by Charles Wendell. Berkeley, CA: University of California press, 1978. (University of California Puplications. Near Eastern Studies; v. 20)

Memoirs of Hasan alBanna Shaheed. Translated By M.N. Shaikh.

Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

What is Our Message?. Lahore: Islamic Publications Ltd, 1974.

Bashiriyeh, Hossein. The State and Revolution in Iran. 1962 – 1982. London:

Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1984.
Bazargan, Mehdi. The Inevitable Victory. Translated by Mohammad Yusefi.
Bedford, OH: Free Islamic Literature Inc, 1978.
Behn, Wofgang. Islamic Revolution or Revolution in Islam: A Selected Bibliorgraphy. Berlin: Adiyok, 1980.
Benavides, Gustavo and M. W. Daly (eds.). Religion and Political Power.
Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
Berberoglu, Berch (ed.). Power and Stability in the Middle East. London;
Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1989.
Berger, Morroe. Lslam in Egypt Today; Social and Political Aspects of Populdr Religion. Cambridge, MA: Cambridge University Press 1970. (Princeton Studies on the Near East)
Bernard, Cheryl and Zalmay Khalilzad. [The Government of God]: Iran's Islamic Republic. New York: Columbia University Press, 1984. (Modern Middle East Series; no. 15)
Berque, Jacques. Egypt. Imperialism and Revolution. Translated by Jean Stewart. London: Faber and Faber, 1972.
Bill, James and Robert Springborg. Politics in the Middle East. 4th ed. New York: HarperCollins, 1994. (HarperCollins Series in Comparative politics)
Binder, Leonard. The Ideological Revolution in the Middle East. New York: Wiley, [1964].
In a Moment of Enthusiasm: Political Power and the Second Stratum in Egypt. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.
Iran; Political Development in a Changing Society. Berkeley. CA:
University of California Press, 1962.
Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago, IL:
University of Chicago Press, 1988.
Boroujerdi, Mehrzad. Iranian Intellectuals and the West: The Tormented
Triumph of Nativism. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.
(Mohammed El – Hindi Series on Arab Culture and Islamic Civilization)
Brace, Richard M. Morooco, Algeriac, Tunisia. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-
Hall, [1964]. (Modern Nations in Historical Perspective. A Spectrum Book; S – 604)
Brand, Laurie A. Jordan's Inter – Arab Relations: The Political Economy of
Alliance Making. New York: Columbia University Press. 1994.

Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search for State. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1988.

Brumberg, Daniel. L'Islamism au Maghreb – la voix du sud. Paris: Karthal, 1988.

Burgat, Francois and William Dowell. The Islamic Movement in North Africa.

[Austin, TX]: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1993. (Middle East Monograph Series)

The Political Transition in Algeria: Elements for an Analysis.

Amsterdam: Stichting MERA/ Middle East Research Associates, 1994.

Burke, Edmond. Struggle for Survival in the Modern Middle East. London: I. B. Tauris, 1994.

Burowwes, Robert D. The Yemen Arab Republic: The Politics of Development, 1962- 1986. Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1987.

(Westview Special Studies on the Middle East)

Burrows, Bernard. Footnotes in the Sand: The Gulf in Transition, 1953- 1958.

Salisbury, UK: Michael Russell, 1990.

Bussol, Assad N. Islamic Fundamentalism?. [n.p.]: American Islamic

Educational Foundation, 1993.

Butterworth, Charles E. and I. William Zartman (eds.). Political Islam.

New bury Park, CA: Saga Publications, 1992. (Annals of the American

Academy of political and Social Science; v. 542)

The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa. Executive

Editor, Trevor Mostyn, Advisory editor, Albert Hourani. Cambridge,

MA; New York: Cambridge University Press, 1988.

The Cambridge History of Iran. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968- 1991. 7 vols.

Caplan, Lionel (ed.). Studies in Religious Fundamentalism. Albany, NY: State

University of New York press, 1987.

Carapico, Sheila and J. Rone. Yemen: Human Rights in Yemen during and after the 1994 War. New York: Human Rights Watch, Middle East, [1994].

Calsen, Robin Woodsworth. The Imam and His Islamic Revolution: A Journey in to heaven and Hell. Victoria, BC: Snowman Press. 1982.

Charnay, Jean Paul. Islamic Culture and Socio – Economic Change. Leiden: Brill,

1971. (Social, Economic and political Studies of the Middle East; v.4) Chehabi, Houchang E. Iranian Politics and Religious Modenism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini. Ithaca, NY:

Cornell University press. 1990.

Chelkowski, Peter J. and Robert J. Pranger (eds.). Ideology and Power in the Middle East: Studies in Honor of George Lenczowski. Durham, NC: Duke University Press, 1988.

Choudhury, G. W. Islam and the Modern Muslim World. London: Scorpion pub., 1993.

Choueiri, Youssef M. Islamic Fundamentalism. Boston, MA: Twayne Publishers, 1990. (Twayne's Themes in Right – wing Politics and Ideology Series; no. 2)

Cleveland, W.L. A History of the Middle East. Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Cohen, Amnon. Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949- 1967. Ithaca, NY: Cornell University Press. 1982.

Cole, Juan R. I. Colonialism and Revolution on the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Ubrabi Movement. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993. (Princeton Studies on the Near East) And Nikki R. Keddie (eds.). Shi'ism and Social protest. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Coleman, James Smoot [et al.] (eds.) . Political Parties and National Integration in Tropical Africa. Berkeley, CA: University of California Press, 1964.

The Conflit of Traditionism and Modernism in the Muslim Middle East. Edited With an Introduction by Carl Leiden. [Austin, TX: Humanities Research Center, University of Texas, 1969].

Cooley, John K. Libyan Sandstorm. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1982.

Cottam, Richard. Nationalism in Iran: Updated through 1978. Rev. ed. Pittsburgh, PA: University of pittsburgh press, 1970.

Cragg, Kenneth. Counsels in Contemporary Islam. Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]. (Islamic Surveys; 3)

Crone, Patricia and Martin Hinds. God's Caliph: Religions Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications; no. 37)

Cudsi, Alexander and Ali E. Hillal Dessouki (eds.). Islam and power. Baltimore, MD: Johns Hopkins University press, 1981.

Curtis, Michael (ed.). Religion and politics in the Middle East. Boulder, CO:

Westview press, 1981. (Westview Special Studies on the Middle East) Dabashi, Hamid. Theology of Discontent: The Ideological

Foundations of the Islamic Revolution in Iran. New York: New York University Press, 1993.

Dahlan, Ahmed hassan (ed.). Politics, Administration and Development in Saudi Arabia. Jeddah, Saudi Arabia: Dar Al – Shorouq,. 1990.

Daly, M. W. Imperial Sudan: The Anglo – Egyptian Condominium, 1934 – 1965.

Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1991.

Davis, John. Libyan Politics: Tribe and Revolution: An Account of the Zuwaya and their Government. London: I.B. Tauris, 1987.

Davis, Joyce M. Between Jihad and salam: profiles in Islam. Basingstoke: Macmillan, England, 1997.

Deeb, Marius. Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. (Occasional Papers Series)

Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rival, 1919- 1949. London:

Ithaca Press for the Middle East Centre, St. Antony's College, Oxford, 1979. (st. Antony's Middle East Monographs; no. 9)

And Mary Jane Deeb. Libya since the Revolution: Aspects of Social and Political Develppment. New York: Praeger, 1982.

Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.

Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.

-- 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995.

(Contemporary Issues in the Middle East)

Delury, George E. and Marc Arnson (eds.). World Encyclopedia of political Systems and Parties. New York: Fzcts on File, 1987. 3 vols. (Facts on File Library of World History)

Descartes, Mediations.

Dessouki, Ali E. Hillal (ed.). Islamic Resurgence in the Arab World. New York: Praeger, 1982.

Diallo, Garba. Mauritania – the Other Apartheid?. Uppsala, Sweden: Nordiska Afrikainstitutet, 1993.

Dietl, Wilhelm Holy War = Heiliger Knieg fur Allah. Translated by Martha Humphreys. New York: Macmillan, 1984.

Dodd, C.H. The Crisis of Turkish Democracy. 2nd ed. Huntingdon, England: Eothen Press, 1990.

Democracy and Development in Turkey. Huntingdon, England: Eothen press, 1983.

Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.) Islam in Transition: Muslim Perspectives. New York: Oxford University press, 1982.

Douglas, J. Leigh. The Free Yemeni Movement, 1935 – 1962. Edited by Giovanni Chimienti. Beirut: American University of Beirut, 1987.

Drysdale, John. Whatever Happened to Somalia?. London: HAAN. 1994.

Dualeh, Hussein Ali. From Barre to Aideed: Somalia: The Agony of a Nation Nairobi, Kenya: Stellagraphics, 1994.

Durrany, K.S. Impact of Islamic Fundamentalism. Bangalore: Published for the Christian Institute for the Study of Religion and Society by ISPCK,

Delhi, 1993.

East, Roger And Tanya Joseph (eds.). Political Parties of Africa and the Middle

East: A Reference Guide. Harlow, Essex, UK: Longman; Detroit, Mich:

Gale Research, 1993. (Longman Current Affairs)

Ehteshami, Anoushiravan (eds.). From the Gulf to Central Asia: players in the New Great Game. Exeter, UK: University of Exeter Press, 1994.

And Abdel Salam Sidahmed (eds.). Islamie Fundamentalism. Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Eickelman, Dale F. Knowledge and power in Moroco: The Education of a Twentieth – Century Notable. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. (Princeton Studies on the Near East)

Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin,

TX: University of Texas Press, 1076. (Modern Middle East Studies; no I)

And James Piscatori (eds.). Muslim Travellers: Pigrimage, Migration, and the Religions Imagination. London: Routledge, 1990.

And ---- Who Needs an Islamic State? . London: Grey Seal, 1991. (Contemporary Islam)

Enayat, Hamid. Modern Islamic Political Thought. Austin, TX: University of Texas press, 1982. (Modern Middle East Series)

Entelis, John P. Algeria: The Revolution Institutionalized. Boulder, CO:

Westview Press; London: Croom Helm, 1986. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

Comparative Politics of North Africa: Algeria , Morocco, and Tunisia.

Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

Culture and Count erculture in Moroccan politics. Boulder, CO:

Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)

El Erian, Mohamad A. Jamjoom: A profile of Islam, Past, Present, and Future:

A Resource Book of Islam and the Muslin World. Melbourne: Islamic

Publications, 1990.
Esack, Farid. Qur'an Liberation and pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. Oxford: Oneworld, 1996.
Esposito, John L. Islam and Politics. 3rd ed. Syracuse, NY: Syraacuse University Press, 1991. (Contemporary Issues in the Middle East)
Islam: The Straight Path. Expanded ed. New york : Oxford University Press, 1994.
The Islamic Threat: Myth or Reality? . New York: Oxford Univdrsity Press, 1992.
Revolution: Its Global Impact. Miami, FL: Florida International Univdrsity press, 1990.
And John O. Voll. Islam and Democracy. New York: Oxford University press, 1996.
(ed.). Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change. With Contributions from Hossein Askari [et al.]. Syracuse, NY: Syracuse
University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)
The Iranian Revolution: Its Global Impact. Miami, FL: Florida International University press; Gainsville, FL: Orders, University Presses of Florida, 1990.
Voices of Resurgent Islam. New York: Oxford University Press, 1983.
Ezzati, Abul- Fazl. The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution. Tehran:
Ministry of Islamic Guidance, 1981.
Al – Farabi. Al – Farabi: Philosophy of plato and Aristotle. Translated with an
Introduction by Muhsin Mahdi. Ithaca. NY: Cornell University Press, 1969.
Al – Farsy, Fouad. Saudi Arabia: A Case Study in Development. Completely
Revised and Updated ed. London: New York: Kegan Paul International, 1986.
Farouk – Sluglett, Marion and Peter Sluglett. Iraq since 1958: From Revolution to Dictatorship. London; New York: I. B. Tauris, 1990.
Feld, Warner. J. and Gavin Boyd (eds.). Comparative Regional Systems. West and East Europe, North America. The Middle East and Developing Countries. New York: Pergamon Press, 1980. (Pergamon Policy Studies on International Politics)
Ferdinand, Klaus and Mehdi Mozaffari (eds.) Islam: State and Society.
London: Curzon Press, 1988.
Finkel, Andrew and Nukhet sirman. Turkish state, Turkish Society. London

New York: Routledge, 1990.
Fischer, Michael M. J. Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. (Harvard Studies in Cultural Anthropology; 3)
Fluehr – Lobban, Carolyn. Islamic Law and Society in the Sudan. London;
Totowa, NJ: F. Cass, 1986.
Richard A. Lobban, Jr, and John Obert Voll. Historical Dictionary of the Sudan. 2nd ed. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1992. (African Historical Dictionaries; no 53).
Freedman, Robert O. (ed.). The Middle East after Iraq's Invasion of Kuwait.
Gainesville, FL: University Press of Florida, 1993.
Les Freres Musulmans: Egypte et Syrie, 1928 – 1982. Presente par olivier Carre et Gerard Michaud. [paris]: Gallimard; Julliard, 1983. (Collection archivesl; 92)
Fukui, Katsuyoshi and John Markakis (eds.). Ethnicity Conflict in the Horn of
Africa. Athens, OH: Ohio University press, 1994, (Eastern African Studies)
Fuller, Graham E. The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran. Boulder,
CO: Westview Press, 1991. (Rand Corporation Research Study)
Islamic Fundamentalism in the Northern Tier Countries: An Integrative
View. Santa Monica, CA: Rand, 1991.
And Ian O. Lesser. A Sense of Siege: The Geopolities of Islam and the
West. Boulder, Co: Westview press, 1995.
The Future of Cosmopolitanism in the Middle East. Amsterdam, Neterland:
Cultural Foundation, University of Amsterdam, 1998.
Gause III, F. Gregory. Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the
Arab Gulf States, New York: Council on Foreign Relations Press, 1994.
Gauzzone, Laura (ed.). The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist
Movements in the Contemporary Arab World. Reading, Berkshire: Ithaca Press, 1995. (International Political of the Middle East Series; 3) Gellner, Earnest. Culture, Identity, and Politics. Cambridge, MA: New York:
Cambridge university press, 1987.
Gerami, Shahin. Women and Fundamentalism: Islam and Christianity. New York: Garland Pub. 1996. (Garland Reference

Library of the Humanities; vol. 1516. Women's History and Culture:; vol. 9)

Ghadbian, Najib. Democratization and Islamist Challenge in the Arab World.

Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture and Society in Arab North Africa)

Ghods, M. Reza. Iran in the Twentieth Century: A Political History. Boulder,

CO: L. Rienner publishers; London: Adamantine, 1989.

Gibb, Hamilton A. R. Modern Trends in Islam. Chicago, IL: University of Chicago press. 1947.

Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World.

New York: AMS Press, 1973.

Gilkes, Patrick. Conflict in Somalia and Ethiopia. Holland: Wayland; New York : New Discovery, 1994. (Conflicts)

Gilsenan, Michael. Recognizaing Islam: Religion and Society in the Modern

Middle East. London: I.B. Tauris, 1994.

Glasse, Cyril. The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey Ineernational, 1989.

Goldschmidt, Arthur, Jr. Historical Dictionary of Egypt. Metuchen, NJ:

Scarecrow Press, 1994. (African Historical Dictionaries; no. 67)

Gordon, Joel. Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free officers and the July

Revolution. New York: Oxford University Press, 1992. (Studies in Middle Eastern History)

Graham, Douglas. Saudi Arabia Unveiled. Dubuque, IA: Kendall/Hunt pub. Co, 1991.

Green, Jerrold D. Revolution in Iran: The polities of Countermobilization. New York: Praeger, 1982.

Guazzone, Laura (ed.). The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist

Movements in the Contemporary Arab World. Reading. UK: Ithaca Press,

1995. (International Politics of the Middle East Series; 3)

Gubuser, Peter. Historical Dictionary of the Hashemite Kingdom of Jordan.

Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1991. (Asian Historical Dictionaries; no. 4)

Guenena, Nemat. The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt. Cairo: American

University in Cairo Press, 1986. (Cairo Papers on Social Science; v.9.

Monograph 2)

Gullivar, P.H.(ed.). Tradition and Transition in East Africa: Studies of the Tribal Element in the Modern Era. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1979.

Guolo, Renzo. II Partito di dio: L'Islam radicale contro I'occidente. Prefazione di Enzo Pace. Milano: Guerini e Associati, 1994. (Frontiere; 3)

Gurdon, Charles. Sudan at the Crossroads. Cambridgeshire, UK: Menas Press Limited, 1994.

(ed.). The Horn of Africa. London: UCL Press; New York: St. Martin's press, 1994. (SOAS/GRC Geopolitics Series)

Habib, John S. Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their

Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910 – 1930. Leiden: Brill, 1978. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27)

Haddad, Yvonne Yazbeck. Contemporary Islam and the Challenge of History.

Albany, NY: State University of New York Press, 1982.

And John L. Esposito. The Islamic Revival since 1988: A Critical Survey and Bibliography. With Elizabety Hiel and Hibba Abugideire. Westport,

CT: Greenwood Press, 1997. (Bibliographies and Indexes in Religious Studies; no. 45)

Byron Haines and Ellison Findly (eds.). The Islamic Impact. Syracuse,

NY: Syracuse University Press, 1984.

John obert Voll and John L. Esposito. The Contemporary Islamic

Revival: A Critical Survey and Bibliography. With Kathleen Moore and

David Sawan. New York: Greenwood Press, 1991. (Bibliographies and Indexes in Religious Studies; no. 20)

Hale, William. Turkish Politics and the Military. London; New York:

Routledge, 1994.

Haliday, Fred. After the Shah. Washington, DC: Institute for Policy Studies, 1980. (Issue Paper Series)

Arabia Without Sultans. Harmondsworth; Baltimore, MD: Penguin, 1974.

Iran: Revolution and Dictatorship. Baltimore, MD: Penguin Books, 1979.

Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics of the

Middle East. London; New York: I.B. Tauris, 1996.

And Hamza Alavi (eds.). State and Ideology in the Middle East and

Pakistan. New york: Monthly Review Press; Houndmills, Basingstoke,

Hampshire: Macmillan Education, 1988.

Halpern, Manfred. The Politics of Social Change in the Middle East and North
Africa. 4th ed. Princeton NJ: Princeton University Press. 1970.
Hanf, Theodor. Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of
A Nation. Translated From the German by John Richardson. London:
Centre for Lebanese Studies in Association with I. B Tauris, 1993.
Hanifi, Jamil M. Islam and the Transformation of Culture. New York: Asia Pub. House, 1974.
Hanley, Gerald. Warriors: Life and Death among the Somalis. With a New
Afterword by Joseph Hone. London: England, 1993.
Harris, Christina Phelps. Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the
Muslim Brotherhood. Westport, CT: Hyperion press, 1981. (Hoover Institution Publications)
Harris, Lillan Craig. Libya: Qadhafi's Revolution and the Modern State.
Boulder, Co: Westview Press; London: Croom Helm, 1986. (Profiles.
Nations of the Contemporary Middle East)
Hassan, Badrul. Milestones. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.
Hassan, Mohamed yusuf. Somalia: Le Radici del futuro. A Cura di Roberto
Balducci. Rome: IL Passaggio, 1993. (Testimonaize)
Hawwa, Saeed. The Muslim Brotherhood. Kuwait: IISFO, 1985.
Heideggar, Martin. Introduction to Metaphysics. Passim.
Heikal, Mohamed. The Return of the Ayatollah: The Iranian Revolution from
Mossadeq to Khomeini. London: Deutsch, 1981.
Helms, Christine Moss. The Cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political
Identity. London: Croom Helm, 1981. (Croom Helm Series on the Arab World)
Heper, Metin. Historical Dictionary of Turkey. Metuchen, NJ: Scarecrow press, 1994. (European Historical Dictionaries; no. 2)
And Ahmet Evin (eds.). Politics in the Third Turkish Republic. Boulder,
CO: Westview press, 1994.
And Jacob M. Landau (eds.). Political Parties and Democracy in
Turkey. London; New York: I.B. Tauris, 1991.
And Raphael Israeli (eds.). Islam and Politics in the Modern Middle
East. New York: St. Martin's Press, 1984.

Hermassi, Elbaki. Leadership and National Develppment in North Africa: A
Comparative Study. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.
Berkeley, CA: University of California Press, [1972].
Heyworth – Dunne, James. Religious and political Trends in Modern Egypt.
Washington, DC: [n.pb.], 1950. (His Near and Middle East Monagraphs; I)
Al – Hibri, Azizah Y. Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy.
New York; Washington, DC: American Muslim Foundations. 1992.
Hiro, Dilip. Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism. New York Routledge, 1989.
Inside the Middle East. London: Routledge; Kegan Paul, 1982.
Iran under the Ayatollahs. London: Routledge; Kegan Paul, 1985.
Islamic Fundamentalism. Rev. and updated ed. London: Paladin
Grafton Books. 1988. (Paladin Books)
The Rise of Islamic Furdamentalism. New York: Routledge, 1989.
Hiskett, Mervyn. The Course of Islam in Africa. Edinburgh:: Edinburgh
University press, 1994. (Islamic Surveys; 15)
Hodgson, Marshall G.S. The Venture of Islam: Conscience and History in a
World Civilization. Chicago, IL: Chicago University Press, 1961.
Holt, p. M. and M. W. Daly. A History of the Sudan, from Coming of Islam to the present Day. 4th ed. London; New York: Longman, 1988.
(ed.). Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies
From the Ottoman Conquest to the United Arab Republic. London; New York: Oxford University press, 1968.
Hourani, Albert. A History of the Arab Peoples. Cambridge, MA: Belknap
Press of Harvard University press, 1991.
Philip. S. Khoury and Mary C. Wilson (eds.). The Modern Middle
East: A Reader. London: I.B Tauris, 1993.
Hourani, George F. (ed.). Essays on Islamic Philosophy and Science. Albany
NY: State University of New York Press, 1975. (Sutdies in Islamic Philosophy and Science)
Houtsma, M. Th. [et al.] (eds.). The Encyclopaedia of Islam. Leiden: E.J. Brill, 1960.
Howarth, David. The Desert King: Ibn Saud and His Arabia. New York:

McCraw – Hill, [1964].
Huband, Mark. Warriors of the prophet: The Struggle for Islam. Boulder, CO:
Westview Press, 1998.
Hudson, Michael C. Arab Politics: The Search for Legitimacy. New Haven,
CT: Yale University Press. 1977.
The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon. New York: Random House, 1972.
Hunter, Shireen T. Iran After Khomeini. Foreword by David D. Newsom. New
York: Praeger 1992. (Washington Papers; 156)
Iran and the World: Continuity in a Revolutionary Decade.
Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.
(ed.). The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity.
Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)
Husain, Mir Zohair. Global Islamic Politics. New York: HarperCollins College Publishers, 1995.
Husaini, Ishak Musa. The Moslem Brethren, the Greatest of Modern Islamic
Movements. Beirut: Khayat's College Book Cooperative, [1956].
Hussain, Asaf. Islamic Iran: Revolution and Counter – Revolution. New York:
St. Martin's press, 1995.
Islamic Movements in Egypt, Pakistan, and Iran: An Annotated Bibliography. London: Masell pub; Bronox, NY: H.W. Wilson Co, 1983.
Iqbal, Mohammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore; Javid Iqbal, 1960.
Islamic Action Front Party. Prepared by Hani Hourani [el al.]; Translated and
Edited by Sa'eda kilani. Amman: Al- Urdun al – Jadid Research Center, 1993. (Civil Society and Political Life in Jordan)
Islamic Fundamentalism and islamic Radicalism: Jihad as a Global Concern.
[n.p.] : Diane Publishers, 1987.
Islamic Movements in North Africa: The Algerian Experience and its Future under Zeroual. London: Gulf Center for Strategic Studies, 1994.
(Contemporary Strategic Issues in the Arab Gulf)
Ismael, Tareq Y. and Jacqueline. S. Ismael. The Gulf War and the New World
Order: International Relations of the Middle East. Gainesville, FL:
University Press of Florida, 1994.
And – The People's Democratic Republic of Yemen: Politics,

Economics, and Society: The Politics of Socialist Transformation. London.

F. Printer; Boulder, CO: L. Rienner, 1986. (Marxist Regimes Series)

Israli, Raphael. Fundamentalist Islam and Israel: Essays in Interpretation.

Lanham, MD: University Press of America; [Jerusalem]: Jerusalem

Center for Public Affairs, 1993. (Milken Livrary of Jewish Public Affaris)

Muslim Fundamentalism in Israel. London; Washington, DC: Brassey's (UK), 1993.

Jabbari, Ahmad and Robert Oslon (eds.). Iran: Essays on a Revolution in the Making. Lexington, KY: Mazda Publishers, 1981.

Jaber, Hala. Hezbollah: Born with a vengeance. New York: Columbia University Press, 1997.

Jackson, Henry F. The FLN in Algeria: Party Development in a Revolutionary

Society. Westport, CT: GreenWood Press, 1977. (Contributions in Afro American and African Studies; no. 30)

Jameelah, Maryam. Islam in Theory and Practice. Lahore: Matbaat-ul Maktab al – Iimiyyah, 1973.

Jankowski, James p. Egypt's young Rebels: [Young Egypt] 1933-1952.

Stanford, CT: Hoover Institution Press, [1975]. (Hoover Institution Publications; 145)

Jansen, Johannes J. G. The Dual Nature of islamic Fundamentalism. Ithaca,

NY; Cornell University Press, 1997.

The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East. New York: Macmillan, 1986.

Jawad, Haifa A. (ed.). The Middle East in the New World order. Basingstoke,

Hampshire: Macmillan; New York: St. Martin's Press. 1994.

Jerichow, Anders and Jergen Baek Simonsen (eds.) Islam in a Changing World:

Europe and the Middle East. Richmond, Surrey: Curzon, 1997.

Joffe, George (ed.). North Africa: Nation, State, and Region, London; New York: Routledge, 1993. (Routledge SOAS Contemporary Politics and Culture in the Middle East Series)

Joffe, E. G. H. and C. R. Pennell (eds.). Tribe and State: Essays in Honour of David Montgomery Hart. Wisbech, Cambridgeshire, England: Middle East and North African Studies Press. 1991.

Jordanian Political Parties. Prepared by Hani Hourani [et al .]; Translated by

Nawal El – Haj. Amman: Research Center, 1993. (Civil Society and Political Life in Jordan)

Juergensmeyer, Mark. The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley, CA: University of California Press, 1993.
(Comparative Studies in Religion and Society; 5)
Kabuli, Niaz. Faizi. Democracy According to Islam. Pittsburgh. PA: Dorrance Pub. Co, 1994.
Kamrava, Mehran. Revolution itn Iran: The Roots of Turmoil. London; New York: Routledge, 1990.
Karam, Azza M. Women, Islamisms, and the State: Contemporary Feminisms in
Egypt. Basingstoke, UK: Macmillan, 1997.
Karpat, Kemal H. Turkey's Politics: The Transition to a Multi – party System.
Princeton, NJ: Princeton university press. 1959.
[et al.]. Social Change and Politics in Turkey. A Structural – Historical
Analysis. Leiden: Brill, 1973. (Social Economic and Political Studies of the Middle East; v. 7)
(ed). Political and Social Thought in the Contemporary Middle East.
London: Pall Mall, 1968. (Pall mall Library of Middle Eastern Affairs).
Katouzian, Homa. Musuddiq and the Struggle for Power in Iran. London; New york: I.B. Tauris; New york: St. Martin's Press, 1990.
Katzman, Kenneth. The Warriors of islam: Iran's Revolutionary Guard.
Boulder, CO: Westview Press, 1993.
Keddie, Nikki R. An Islaamic Response to Imperialism; Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad – Din [al – Afghani.] Including a translation of the Refutation of the Materialists from the Original persian by Nikki R. Keddie and Hamid Algar. Berkeley, CA: University of California Press, 1968.
Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran. With a Section by Yann Richaard. New Haven , CT: Yale university Press, 1981.
Kedourie, Elie. Afghani and Abduh. London: Frank Cass, 1966.
Kedourie, Sylvia (ed.). Turkey: Identity, Democracy and Politics. London:
Frank Cass, 1996.
Kepel, Gilles. Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh.
Translated From the French by Jon Rothschild. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt. Translated by Jon Rothschild. London: Saqi Books, 1985.

Kerr, Malcolm H. Islamic Reform; The political and legal Theories of

Muhammad ' Abduh and Rashid Rida. Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Khadduri, Majid. Modern Libya: A Study in Political Development. Baltimore,

MD: Johns Hopkins University press, 1068.

Political Trends in the Arab World; The Role of Ideas and Ideals in politics. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, [1970].

Socialist Iraq: A Study in Iraqi politics Since 1968. Washington. DC:

Middle East Institute, 1978.

Khalid, Mansour. The Government They Deserve: The Role of the Elite in

Sudan's Political Evolution. London; New York: Kegan Paul International, 1990.

Khomeini, Ruhollah. Constitution of the Islamic Republic of Iran. Translated by hamid Algar. London: Muslim Institute, 1979.

Imam's Final Discourse: The Text of the political and Religious

Testament of the Leader of Islamic Revolution and the Founder of the Islamic Republic of Iran, Imam Khomeini. Tehran: Ministry of Guidance and Islamic Culture, [1989].

- Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini.

Translated and annonated by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1981.

Islamic Government, New York: Manor Books, 1979.

Sayings of the Ayatollah Khomeini. Translated by Jean – Marie Xaviere.

New york: Bantam Books, 1980.

Selected messages and Speeches of Imam Khomeini. Tehran: Hamadani

Foundation Publishers, [n.d.].

Khoury, Philip S. Syria and the French Mandate: The Politics on Arab Nationalism, 1920 – 1945. Princeton, NJ: Princetion University Press, 1987.

(Princeton Studies on the Near East)

Urban Notables and Arab Nationalism: The politics of Damascus. 1860 – 1920. Cambridge. MA; New York: Cambridge Universsity Press, 1983.

(Cambridge Middle East Library)

Khumeini Speaks Revolution. Compiled by Mohiuddin Ayyubi; English

Rendering by N. M. Shaikh. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.

Khuri, Fuad I. Imams and Emirs: State, Religion, and Sects in Islam. London:

Saqi Books, 1990.

Tribe and State in Bahrain: The Transformation of Social and Political

Authority in an Arab State. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980. (Publications of the Center for Middle Estern Studies; no. 14)

Koloctronis, Jamilah. Islamic Jihad: An Historical Perspective. [n.p]:

American Trust Publications. 1990.

Korbani, Agnes. The Political Dictionary of Modern Middle East. Lanham,

MD: University Press of America, 1995.

Kostiner, Joseph. The Struggle for South Yemen. London: Croom Helm; New

York: St. Martin's Press, 1984.

Koury, Enver M. and Charles G. MacDonald (eds.). Revolution in Iran: A

Reappraisal. Hyattsville, MD: Institute of Middle Eastern and North

African Affairs. 1982.

Kramer, Martin. Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses. New York:

Columbia University press, 1986.

The Moral Logic of Hizballah. [Tel Aviv]: Dayan Center for Middle

Eastern and African Studies, Shiloah Institute, Tel Aviv University, 1987.

(Occaisonal Paper; no. 101)

Political Islam. Foreword by Robert G. Neumann. Beverly Hills, CA:

Sage Publications, 1980. (Washington Papers; v. 8, 73 a Sage Policy Paper)

Laanatza, Marianne [et a..] (eds.). Egypt Under Pressure: A Contribution to the

Understanding of Economic, Social, and Cultural Aspect of Egypt Today.

Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1986.

Lackner, Helen. A House Built on Sand: A Political Economy of Saudi Arabia.

London: Ithaca Press, 1978.

PDR Yemen: Outpost of Socialist Development in Arabia. London: Ithaca Press, 1985.

Laffin, John. Holy War, islam Fights. London: Grafton Books, 1988.

Lambton, Ann K. S. State and Grovernment in Medieval Islam: An Introduction to the Study of islamic Political Theory: The Jurists. Oxford; New York Oxford University Press, 1981. (London Oriental Series; v. 36)

Lamchichi, Abderrahim. Islam et contestation au Maghreb. Paris: L' Harmattan, 1989. (Collection [Historire et Perspectives mediterraneans]

Islam, Islamisme, et modernite. Paris: L'Harmattan, 1994. (Collection [Hstorire et perspectives mediterraneans]

Landau, Jacob M. Politics and Islam: The National Salvation Party in Turkey.

Salt Lake City, UT: Middle East Center, University of Utah, 1976.

(Research Monograph; no. 5)

The Politics of Pan- Islam: Ideology and Organization. Oxford.

England: Clarendon Press: New York: Oxford University Press. 1989.

Oxford: Oxford University Press, 1992.

Ergun Ozbudun and Frank Tachau. Electoral Politics in the Middle

East: Issues, Voters, and Elites. London: Croom Helm; Stanford. CA:

Hoover Institution Press, 1980.

Lapidus, Ira M. Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective.

Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California.

1983. (Policy Papers in International Affairs; no 18)

A History of Islamic Societies. Cambridge, MA: New York:

Cambridge University Press, 1988.

Latta, Rafiq. Yemen: Unification and Modernization. London: Gulf Centre for

Strategic Studies, 1994.

Lawless, Richard I. (Comp.) Libya. Oxford; Santa Barbara, CA: Clio press, 1987. (World Bibliographical Series; vol. 79)

Lawrence, Bruce B. Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the

Modern Age. San Francisco: Harper and Row, 1989.

Religious Fundamentalism. Durham, NC: Duke University Press, 1993

Lawson, Fred H. Bahrain: The Modernization of Autocracy. Boulder, CO:

Westview Press, 1989, (Westiview Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

Oppositional. Movements and U.S. Policy toward the Arab Gulf States.

New York: Council on Foreign Relations. 1992.

Layne, Linda L. (ed.). Elections in the Middle East: Implications of Recent

Trends. Boulder, CO: Westview Press, 1987. (Wetview Special Studies on the Middle East)

Lee, Robert D. Overcoming Tradition and Moderity: The Search for Islamic

Authenticty. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Lemu, Aisha B. Laxity, Moderation, and Extermism in Islam. Herndon, VA:

International Institute of Islamic Thought, 1993. (Occasional Papers; 5)

Lesch, Ann Mosely. Arab Politics in Palestine, 1917- 1939: The Frustration of a

Nationalist Movement. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Lewis, Bernard. The Emergence of Modern Turkey, London: Oxford University press, 1996.

Islam and the West. New York: Oxford University press, 1993.

Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East. New ed.

Rev. and expanded. Chicago, IL: Open Court, 1993.

The Political Language of Islam. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

The Shaping of the Modern Middle East. New York: Oxford Univdrsity press, 1994.

Lewis, I.M. Religion in Context: Cults and Charisma. Cambridge, MA: New York: Cambridge University press, 1986.

(ed.). Islam in Tropical Africa. Bloomington, IN; London: International African Institute in association with Indiana University Press, 1964.

Nationalism and Self Determination in the Horn of Africa. London: Ithaca press, 1983.

Looney, Robert E. Economic Origins of the Iranian Revolution, New York:

Pergamon Press, 1982. (Pergamon Policy Studies on International Development)

Lorentz, John H. Historical Dictionary of Iran. Lanham, MD: Scarecrow Press, 1995. (Asian Historical Dictionaries; no. 16)

Luciani, Giacomo (ed.). The Arab State. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Lunden, Thomas (ed.) Euro- Islam. Stockholm: Swedish Institute, 1996.

MacEoin, Denis and Ahmed al – Shahi (eds.). Islam in the Modern Wrld.

London: Croom Helm, 1983.
Machiaveli. Discourse I, I. vi (3), Principle xv.
Maddy- Weitzman, Bruce and Efraim Inbar. (eds.). Religious Radicalism in the
Greater Middle East. London: portland, OR: F. Cass, 1997. (Cass Series on Political Violence; 4)
Makiya, Kanan. Cruelty and Silence: War, Tyranny. Uprising. And the Arab
World. New York: W.W. Norton, 1993.
Mallat, Chibli. The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as – Sadr, Najaf.
And the Shi'I International. Cambridge, MA: New York: Cambridge
University Press, 1993. (Cambridge Middle East Library; 29)
Shi'I Thought From the South of Lebanon. Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1988. (Papers on Lebanon; no. 7)
(ed.). Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies.
London; Boston, MA: Graham and Trotman, 1993. (Arab and Islamic Law Series)
Maqsood, Ruqaiyyah Waris. Islam: A Dictionary. Cheltenham. UK: Thornes Lid, 1996.
Mardin, Serif (ed.). Cultural Transitions in the Middle East. Leiden; New York:
E.J. Brill, 1994. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East)
Markakis, John. National and Class Conflict in the Horn of Africa. Cambridge,
MA; New York: Cambridge University Press, 1987. (African Studies Series; 55)
Marr, Phebe. The Modern Histiory of Iraq. Boulder, CO: Westiew Press; London: Longman, 1985.
And William Lewis (eds.). Riding the Tiger: The Middle East Challenge after the Cold War. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
Martin, B. G. Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa. Cambridge.
MA: Cambridge university Press, 1976. (African Studies Series; 18)
Martin, Malachi. The Encounter. New York: Farrar, Straus and Giroux, [1970].
Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago IL: University of Chicago Press, 1994. (Fundamentalism Project; v.4)
And --- Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the

Family, and Education. Chicago, IL: University of Chicago press, 1993.
(Fundamentalism Project; v.2)
-- and --- Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance. Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993. (Fundamentalism project; v. 3)
- and – Fundamentalisms Observed. A Study Conducted by the
American Academy of Arts and Sciences. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991. (Fundamentalism Project; v. I)
Maudoodi, Sayyed Abulala. The Islamic Way of Life. Lahore: Markazi
Maktaba Jama'at – I Islami, [n.d.].
The Process of Islamic Revolution, Lahore: Islamic Publications, 1997.
A Short History of Revivalist Movements in Islam. Lahore: Islamic Publications Limited, 1963.
Towards Understanding Islam. 8th ed. Lahore: Islamic Publications Limited, 1960.
Mayer, Ann Elizabeth. Islam and Human Rights: Tradition and Politics.
Boulder, CO: Westview Press, 1991.
McDaniel, Tim. Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran.
Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
Memoirs of Hasan al – Banna. Translated by M.N. Shaikh. Karachi: Internation
Islamic Publishers, 1981.
Menashri, David (ed.). The Iranian Revolution and the Muslim World. Boulder,
CO: Westview Press, 1990. (Westview Special Studies on the Middle East)
Mernissi, Fatima. Islam and Demorcracy: Fear of the Modern World. Translated by Mary to Lakeland. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co, [1992].
Middle East Contemporary Survey. New York: Holmes and Meier, 1991- 1993.
Milani, Mohsen M. The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic. Boulder, CO: Westview Press, 1988. (Westview
Special Studies on the Middle East)
Milter, Louis. Contemporary Turkish Writers: A Critical Bibliography of
Leading Writers in the Turkish Republican Period up to 1980. Blooming ton, IN: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1988. (Uralic and Altaic Series; v. 146)

Milton – Edwards, Beverley. Islamic Politics in palestine. London; New York:
Tauris Academic Studies, 1996. (Library of Modern Middle East Studies; 10)
Mirsky, Yehuda and Matt Ahrens (eds.). Democracy in the Middle East:
Defining the Challenge. Contributors, Joshua Muravchik [et al.].
Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1993.
Mitchell, Richard p. The Society of the Muslim Brothers. London: Oxford
University press, 1969. (Middle Eastern Monographs; 9)
Moghadam, Valentine M. (ed.). Gender and National Identity: Women and
Politics in Muslim Societies. London; Atlantic Hughlands, NJ: Zed
Books; Karachi: Oxford University press, 1994.
Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in
International Perspective. Boulder, CO: Westview Press, 1994.
Mohaddessin, Mohammad. Islamic Fundamentaalism: The New Global Threat
Washington, DC: Seven Locks Press, 1993.
Mohamed, Omer Beshir. Revolution and Nationalism in the Sudan. London:
Colings, 1974.
Momen, Moojan. An Introduction to sh.9. Islam: The History and Doctrines of
Twelver Shi'ism. New Haven, CT: Yale University press, 1985.
Moore, Clement Henry. Images of Development: Egyptian Engineers in Search
Of Industry. 2nd ed. Cairo: American University in Cairo Press, 1994.
Politics in North Africa: Algeria, Morocco. And Tunisia. Boston, MA:
Little, Brown, [1970]. (Little Brown Series in Comparative Politics. A Country Study)
Tunisia since Independence; The Dynamics of one- Party Government.
Berkeley, CA: University of California Press, 1972.
Moosa, Matti. Extemist Shiites: The Ghulat Sect. Syracuse, NY: Syracuse
University Press, 1987. (Contemporary Issues In The Middle East)
Mortimer, Edward. Faith and Power: The Politics of Islam. London: Faber and
Faber, 1982.
Mostyn, Trevor and Albert Hourani (eds.) Cambridge Encyclopedia of the

Middle East and North Africa. Cambridge. MA; New york: Cambridge
University press, 1988.
Moten, Abdul Rashid. Political Science: An Islamic Perspective. Houndmills,
Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's Press. 1996.
Mottahedeh, Roy. The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran.
New York: Pantheon Books, [1986].
New York: Pantheon Books, 1988.
MoussaLLi, Ahmad S. Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey. Lanham, MD: Scarecrow
Press, 1999. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and
Movements; no. 23)
Amsterdam, Netherlands: Cultural Foundation, Universsity of Amsterdam, 1998.
The Future of Cosmopolitanism in the Middle East. Amsterdam,
Netherlands: European Cultural Foundation, 1997.
The islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights.
Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001.
Moderate and Radical Fundamentalism: The Quest for Modernity,
Legitimacy, and the Islamic State. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1999.
Beirut: American University of Beirut, 1995.
Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political
Discourse of Sayyid Qutb. Beirut: American University of Beirut, 1992.
[Other ed.]. Beirut: American University of Beirut, 1995.
Religious Mutual Perceptions. Edited by Jacque Waardenburgh.
Lausanne: Unversity of Lausanne, 1997.
Understanding Islam: Basic Principles. Reading UK: Garnet Publishing Limited, 2000.
(ed.). Islamic Fundamentallism: Myths and Realities. Reading, UK:
Ithaca Press, 1998.
Muddathir, Abd al – Rahim. Imperialism and Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional and Political Development. 1899 – 1965. Oxford:
Clarendon, 1969. (Oxford Studies in African Affairs)
Munson, Henry, Jr. Islam and Revolution in the Middle East. New Haven, CT:
Yale University Press, 1988.
Religion and power in Morocco. New Haven. CT: Yale University
Press, 1993.

Muslih, Muhammad Y. The Origins of Palestinian Nationalism. New York:
Columbia University Press, 1990.
Mutahhari, Mohammad S. Jihad: The Holy of Islam and its Legitimacy in the
Qur'an. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985.
Mutahhari, Murtaza. Fundamentals of Islamic Thought: God. Man and The
Universe. Translated from the Persian by R. Campbell; With annotations and introduction by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press. [1985].
(Contemporary Islamic Thought, Persian Series)
Islamic Movements in Twentieth Century. Tehran: Great Islamic Library, 1979.
The martyr. Tehran: Great Islamic Library, 1980.
Mutalib, Hussin and Taj ul- Islam Hashmi (eds.). Islam, Muslims and the
Modern State: Case – studies of Muslims in Thirteen Countries. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press; New York: St. Martin's press, 1994.
Nacos, Brigitte L. Terrorism and the Media: From the Iran Hostage Crisis to the
World Trade Centre Bombing. New York: Columbia University Press, 1994.
Nadvi, Syed habibul Haq. Islamic Fundamentalism: A Theology of Liberation and Renaissance. Durban, South Africa: Academia, the Center for Islaamic, Near and Middle Eastern Studies, Planning and Publication, 1995.
Na'im, Abdullahi Ahmed and Peter N. Kok. Fundamentalism and Militarism:
A Report on Root Causes of Human Rights Violations in the Sudan. New York: Fund for Peace, 1991.
Al- Naqeeb, Khaldoun hasan. Society and State in the Gulf and Arab
Peninsula: A Different Perspective. Translated by L. M. Kenny; Emended by Ibrahim Hayani. London; New York: Routledge. 1990
Nasr, Seyyed Hossein. Ideals and Realities of Islam. London: Unwin Hyman, 1988.
The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Edited by Mehdi Amin
Razavi. Richmond, Surrey: Curzon: Curzon Press, 1996.
Lslamic Life and Thought. London: Allen and Unwin, 1981.
Traditional Islam in the Modern World. London; New York: K. Paul International, 1987.
Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (eds.). Expectation of the Millennium: Shi'ism in History. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

And shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality.

Albany. NY: State university of New York Press, 1988.

Navabpour, Reza. Iran. Oxford, UK; Santa Barbara, CA: CLIo Press, 1988.

(World Bibliographical Series; vol. 81)

Naylor, philip Chiviges and Alf Andrew Heggoy. The Historical Dictionary of

Algeria. 2nd ed. Metuchen, NJ; London: Scarecrow Press, 1994 (African Historical Dictionaries; no. 66)

Nelson, Harold D. (ed.). Morocco, A Country Study. 5th ed. Washington, DC:

Foreign Area Studies, The American University. 1985. (DA Pam; 550- 49. Area handbook Series)

Tunisia: A Country Study. Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1986. (Area Handbook Series)

Niblock, Tim. Class and Power in sudan: The Dynamics of sudanese Politics.

1898 – 1985. Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

(ed.). State, Society and, Economy in Saudi Arabia. London: Croom

Helm; New York: St. Martin's Press, 1982.

And Emma Murphy (eds.). Economic and Political Liberalization in the Middle East. London; New York: British Academic Press.

Nielsen, Niels C. Fundamentalism, Mythos, and World Religions. Albany, NY:

State University of New York Press, 1993.

Norton, Augustus Richard (ed.). Amal and the shi'a: Struggle for the Soul of

Lebanon. Foreword by Leonard Binder. Austin, TX: University of Texas

Press, 1987. (Modern Middle East Series, no. 13)

Civil Soceety in the Middle East. Leiden; New York; Brill, 1995- 1996.

2 vols. (Social, Economic, and Political Studies of the Middle East; v. 50)

O' Balance, Edgar. Islamic Fundamentalist Terrorism, 1979- 95: The Iranian

Connection. Washington Square, NY: New York University Press, 1997.

Ortayl, Iiber (ed.). Liberal Elements in the Programmes of Turkish Political

Parties: Economic Policy and Industrialization. Ankara: Turkiye Esnaf-

Sanatkar ve Kucuk Sanayi Arast, ma Enstitusu, 1992. (TES- AR Yay, nlar; no. 3)

O'Sulivan, Noel (ed.). Revolutionary Theory and political Reality. Brighton
UK: Harvester; New York: St. Martin's Press. 1983.
The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. John L. Esposito, editor in Chief; editors, Sharough Akhavi.. [et al.], Senior Consultant, Albert Hourani; Consultants, Dale F. Eickelman.. [et al.]; Advisers,
Feroz Ahmad.. [et al.]. New York: Oxford University Press. 1995. 4 vols.
Pant, Girijesh (ed.). The Political Economy of West Asia: Demorgraphy,
Democracy, and Economic Reforms. Delhi: Mank Publications, 1994.
Parker, Richard B. North Africa: Regional Tensions and Strategic Concerns.
New York: Praeger, 1984.
Parsa, Misagh. Social Origins of the Iranian Revolution. New Brunswick,
Rutgers University Press, 1989 (Studies in Political Economy)
Partinton, D. V. (ed.). The Middle East: Annual Issues and Events. Boston: G.
K. Hall, 1985.
Peretz, Don. Intifada: The Palestinian Uprising. Boulder, CO: Westview Press, 1990.
Richard U. Moench and Safia K. Mohsen. Islam: Legacy of the Past,
Challenge of the Future. [Croton – on Hudson, NY]: North River Press;
[New York]: Horizon/ New Horizon Press, 1984.
Peters, F.E. Allah's Commonwealth; A History of Islam in the Near East, 600- 1100 A.D. New York: Simon and Schuster, 0 1973].
Peters, Rudolph. Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader. Princeton,
NJ: Princeton University Press, 1995.
Peterson, J. E. The Arab Gulf States: Steps Toward Political Participation.
Foreword by Majid Khadduri. New York: Pracger, 1988. (Washington Papers; 131)
Historical Dictionary of Saudi Arabia. Metuchen, NJ: Scarecrow Press,
1993. (Asian Historical Dictionaries; no. 14)
Pipes, Daniel. In the Path of God: Islam and Political Power. New York: Basic Books, 1983.
(ed.). Sandstorm: Middle Conflicts and America. Lanham, MD:
Univdrsity Press of America; [philadelphia]: Foreign Policy Research Institute, 1993.

Piscatori, James P. Islam in a World of Nation – States. Cambridge, MA; New
York: Cambridge University Press, 1986.
(ed.). Islam in the Political Process. [London]: Royal Institute of
International affairs; New York: Cambridge University Press, 1983.
Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis. Chicago,. IL: Fundamentalism Project, American Academy of Arts and Sciences, 1991.
Political Parties of Africa and the Middle East: A Reference Guide. Harlow,
Essex, UK: Longman; Detroit, Mich: Gale Research, 1993. (Longman Current Affairs)
Popper, Karl R. The Open Society and its Enemies, Princeton, NJ: Princeton
University Press, 1966.
Pridham, B.R. (ed.). Contemporary Yemen: Politics and Historical Back- ground. London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press. 1984.
Qaddafi's Green Book. An Unauthorized Edition. Edited with an Intrduction by henry M. Christman. Buffalo, NY: Prometheus books, 1988.
Quandt, William B. Revolution and Political Leadership: Algeria, 1954- 1968.
Cambridge, MA: MIT Press, [1969]. (M.I.T. Studies in Comparative Politics Series)
Qutb, Muhammad. Islam, The Misunderstood Religion. 6th ed. Kuwait:
International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO), 1986.
Qutb, Sayyed. In the Shades of the Qur 'an. London: MWH, 1979.
Islam and Universal Peace. [Indianapolis, IN: American Trust Publications], 1977.
Qutb, Sayyed. Islam: The Religion of the Future. Chicago, IL: Kazi Publications, 1988.
Basic Principles of Islamic World View. Berkeley, CA: Mizan Press, 1993.
Rahman, Fazlur. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual
Tradition. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies; no. 15)
Ramazani, R.K. Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle
East. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986.
(ed.). Iran's Revolution: the Search for Consensus . Bloomington, IN:

Indiana University Press; Washington, DC: Middle East Institute, 1990.

Ranstorp, Magnus. Hizballah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage
Crisis. London: Macmillan, 1996.

Rezun, Miron (ed.). Iran at the Crossroads: Global Relations in a Turbulent
Decade. Boulder, CO: Westview Rress, 1990. (Westview Special Studies on the Middle East)

Richards, Alan and John Waterbury. A Political Economy of the Middle East:
State, Class, and Economic Developments. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Roberts, David. The Ba'th and the Creation of Modern Syria. New York: St.
Martin's Press. 1987.

Robinson, Francis (ed.). The Cambridge IIlustrated History of the Islamic
World. New York: Cambridge University Press, 1996.

Rodinson, Maxim. Islam and Capitalism. Austin, TX: University of Texas
Press, 1981.

Roff, William R. (ed.). Islam and the Political Economy of Meaning:
Comparative Studies of Musilm Discourse. London: Croom Helm, 1987.

Rondot, Pierre. The Militant Fundamentalist Current in the Muslim Community. Brussels, Belgium: Pro Mundi Vita, 1982. (Pro Mundi Vita Bulletin; 89)

Ronen, Dov (ed.). Democracy and Pluralism in Africa. Boulder, CO:
L. rienner; Sevenoaks, Kent: Hodder and Stoughton, 1986.

Roy, Oliver. The Failure of Political Islam. Translated by Carol Volk. London:
Tauris; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Rubin, Barry. Isamic Fundamentalism in Egyptian politics. New York:
St. Martin's Press, 1990.

Rudkin, Anthony and Irene Buthcher (Comps.). A Book World Directory of the Arab Countries, Turkey and Iran. London: Mansell; Detroit, MI: Gale, 1981.

Ruedy, John. Modern Algeria. The Origins and Development of a Nation.
Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.

- (ed.). Islamism and Secularism in North Africa. New York: St. Martin's

Press; Washington, DC: Center for Contemporay Arab Studies, George
Town University; Basingstoke, UK: Macmillan, 1994.
Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in
Twelver Shi'ism. Albany, NY: State University of New York Press, 1981.
The Just Ruler (al – Sult – an al- 'adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. New York: Oxford University Press, 1988.
Saeed, Javid. Islam an Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan,
Egypt, and Turkey. Westport, CT; London: Praeger, 1994.
Safi, Louay M. The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the
Arab World. Lanham, MD: University Press of America, 1994.
Safran, Nadav. Egypt in Search of Political Community; An Analysis of the
Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804- 1952. Cambridge, MA:
Harvard University Press, [1961]. (Harvard Middle Eastern Studies; 5)
Sahliyeh, Emile. In Search of Leadership: West Bank Politics since 1967.
Washington, DC: Brookings Institution, 1988.
Said Zahlan, Rosemarie. The Making of the Modern Gulf States: Kuwait.
Bahrain, Qatar, the United Arab Emirates, and Oman. London: Unwin
Hyman, 1989. (Making of the Middle East)
Saqr, A. Islamic Fundamentalism. Chicago, TL: Kazi Publications, 1987.
Al- Sayyed – Marsot, Afaf Lutfi. Egypt's Liberal Experiment, 1922 – 1936.
Berkeley, CA: University of California Press. 1983.
A Short History of Modern Egypt, Cambridge, MA; New york:
Cambridge University Press, 1985.
Salame, Ghassan (ed.). Democracy Without Democrats?: The Renewal of
Politics in the Muslim World. London; New york: I.B. Tauris, 1994.
Salame, Ghassan (ed.). The Foundations of the Arab State. London: Croon
Helm, 1987. (Nation, State, and Integration in the Arab World; v.I)
Salehi, M.M. Insurgency Through Culture and Religion: The Islamic Revolution

Of Iran. New York: Praeger, 1988.
Salem, Norma. Habib Bourguiba, Islam. And the Creation of Tunisia. London;
Dover, NH: Croom Helm. 1984.
Sarraf, Tahmoores. Cry of a Nation: The Soga of the Iranian Revolution. New
York: P. Lang, 1990. (American University Studies. Series XI, Anthropology and Sociology; vol. 38)
Satloff, Robert B. From Abdullah to Hussein: Jordan in Transition. New York:
Oxford University press, 1994. (Studies in Middle Easten History)
The Politics of Change in Saudi Arabia. Boulder, CO: Westview press, 1993.
The politics of Change in Saudi Arabia. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
They Cannot Stop Our Tongues: Islamic Activism in Jordan.
Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1988.
Al- Sayyid – Marsot, Afaf Lutfi. Egypt's Liveral Experiment. 1922-1936.
Berkeley, CA: University of California press, 1983.
Schwedler, Jillian (ed.). Toward Civil Society in the Middle East. Boulder, CO:
Lynne Rienner, 1995.
Toward Civil Society in the Middle East?: A Primer. London: Lyne Rienner, 1996.
Shahin, Emad Eldin. Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in
North Africa. Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)
Sharabi, Hisham. Nationalism and Revolution in the Arab World (The Middle East and North Africa). Princeton, NJ: Van Nostrand, [1966]. (New Perspectives in Political Science Series; 7)
(ed.). The Next Arab Decade: Aternative Futures. Boulder, CO:
Westview Press; London: Mansell Pub. 1988.
Shari'ati, Ali. Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique.
Translated by R. Campbell. Berkeley, CA: Mizan Press, 1980
(Contemporary Islamic Thought: Persian Series)
on the Sociology of Islam: Lectures. Translated From the Persian by
Hamid Algar. Berkeley,CA: Mizan Press, 1979
Shaw, Stanford. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.
Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1976-1977.
2 vols.

Sid Ahmad, Abdel Salam and Anoushiravan Ehteshemi (eds.). Islamic
Fundamentalism in Perspective. Boulder, CO: Westview, 1995.
Silverburg, Sanford R. Middle East Bibliography. Metuchen, NJ: Scarecrow
Press, 1992. (Scarecrow Area Bibliographies; I)
Simon, Reeva S. Iraq between the Two World Wars: The Creation and
Implementation of a Nationalist Ideology. New York: Columbia
University Press, 1986.
Simone, T. Abdou Maliqalim. In Whose Image?: Political Islam and Urban
Practices in Sudan. Chicago, IL: Univdrsity of Chicago Rress, 1994.
Simpson, John. Inside Iran: Life under Khomeini's Regime. New York: St.
Martin's Press, 1988.
Sivan, Emmanuel. Interpretations of Islam: Past and Present. Princeton, NJ:
Darwin Press, 1985.
Islamic Fundamentalism and Antisemittism (Hebrew). Jerusalem:
Shazar Library, Institute of Contemporary Jewry, Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, Hebrew University of Jerusalem, 1985.
Radical Islam: Medival Theology and Modern Politics. Enl. Ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
And Menachem Friedman. (eds.). Religious Radicalism and Politics in the Middle East. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
(SUNY Series in Near Eastern Studies)
Sjolander, Claire Turenne and Wayne S. Cox (eds.). Beyond Positivism:
Critical Reflections on International Relations. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1994.
Sluglett, Peter. Britain in Iraq. 1914- 1932. Oxford: Oxford University Press,
1976. (St. Antony's Middle East Monagraphs; no. 4)
Smith, Charles D. Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A
Biography of Muhammad Husayn Haykal. Albany. NY: State University of New York Press, 1983. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)
Smith, Wiflred Cantwell. Islam in Modern History. Princeton, NJ: Princeton
Univversity Press, 1957.
Spinoza. Ethics. 11. Prop vii: Def iv.

Ethics. Edited by Dagobert Runes. New York: Citadel Press, 1976.
Spencer, Herbert. First Princiles. New York: [n.pb.], 1910
St. John, Ronald Bruce. Historical Dictionary of Libya. 3rd ed. Lanham, MD:
Scarecrow Press, 1988, (African Historical Dictionaries; no. 33)
Stempel, John D. Inide the Iranian Revolution. Bloomington, IN: Indiana
University press, 1981.
Stone, Martin. The Agony of Algeria. London: Hurst, 1997.
Stookey, Robert W. South Yemen, A Marxist Republic in Arabia. Boulder, CO:
Westview Press; London: Croom Helm, 1982. (profiles. Nations of the
Contemporary Middle East)
Yemen: The Politics of the yemen Arab Republic. Boulder, CO:
Westview Press, 1978. (Westview Special Studies on the Middle East)
Strauss, Leo. Political Philosophy. Edited with Intoduction by Hilail Gildin.
Indianapolis: Pegasus, [1975].
Studies in Muslim – Jewish Relations. Chur, Switzerland: Harwood Academic
Publishers, in Cooperation with the Oxford Centre for postgraduate
Hebrew Studies, 1995.
Suleiman, Michael W. Political Parties in Lebanon; The Challenge of a Fragmented political Culture. Ithaca, NY: Cornell University Press, [1967].
Sulivan, Denis J. Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control. Gainseville, FL: University Press of Florida, 1994.
Tabari, Azar and Nahid Yeganeh. In the Shadow of Islam: The Women's
Movement in Iran. London: Zed Press; Westport, CT: Lawrence Hill, 1982. (Women in the Third World)
Tabatabai, Hossein Modarressi. An Introduction to Shi'I Law: A Bibliographical Study. London: Ithaca Press, 1984.
Tachau, Frank. Turkey: The Politics of Authority, Democracy and Development. New York: Praeger, 1984.
(ed.). Political Parties of the Middle East and North Africa. Westport,
CT: Greenwood press, 1994. (Greenwood Historical Encyclopedia of the World's Political Parties; 1062- 9726)
Taheri, Amir. Holy Terror: The Inside Story of Islamic Terrorism. London:
Hutchinon, 1987.
The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution. London:

Hutchinson, 1985.
Taji – Farouk, Suha. A Fundamental Quest: Hizb al – Tahrir and the Search for the
Islamic Caliphate. London: Grey Seal, 1996.
Tamadonfar, Mehran. The Islamic Polity and Political Leadership: Funda- mentalism, Sectarianism, and Pragmatism. Boulder, CO: Westview Press, 1989. (Westview Special Studies on the Middle East)
Tamimi, Azzam (ed.). Power- sharing Islam?. London: Liberty for Muslim World, 1993.
Taylor, Alan R. The Islamic Question in Middle East Politics. Boulder, CO:
Westview Press, 1988.
Taylor, Peter. States of Terror: Democracy and Political Violence. London:
|BBC Books, 1993.
Tibi, Bassam. The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the
Scientific – technological Age. Translated by Judith von Sivers; Foreword by Peter von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
Religious Fundamentalism and Ethnicity in the Crisis of the Nation – state in the Middle East: Subordinate Islamic and Pan – Arab Identities and Subordinate Islamic and Sectarian Identities. Berkeley, CA: Center for
German and European Studies, 1992.
Toprak, Binnaz. Islam and political Develpoment in Turkey. Leiden: Brill, 1981.
(Social, Economic, and Political Studies of the Middle East = Etudes
Sociaes, economiques et Politiques du Moyen Orient; v. 32)
Trimingham. J. Spencer. Islam in East Africa. Oxford: Clarendon Press, 1964.
The Influence of Islam upon Africa. London; New York: Longman;
Beirut: Librairie du Liban, 1980. (Arab Background Series)
Tucker, Judith E. (ed.). Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers.
Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)
Turner, Bryan S. Orientalism, Postmodernism, and Globalism. London; New York: Routledge, 1994.
Unger, Roberto Mangabeira. Knowledge and Politics. New york: Free Press, [1975].
United States. Library of Congress. General Reference and Bibliography Division. Turkey: A Selected List of References. Compiled by Grace Hadley Fuller. Washington, DC: The Library, 1959.

Vatikiotis, p.J. The History of Egypt. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980.

Voll, John L. The Political Impact of Islam in the Sudan. Washington, DC:

Department of State, 1984.

And Sarah Potts Voll. The sudan: Unity and Diversity in a Multicultural

State. Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Profiles. Nations of the Contemporary Middle East)

(ed.). Sudan: State and Society in Crisis. Bloomington, IN: Indiana

University Press, 1991.

Voll, John Obert. Islam, Contimuity and Change in the Modern World. Syracuse,

NY: Syracuse University Press, 1994. (Contemporary Issues on the Middle East)

Von Grunebaum. Gustave. Modern Islam: The Search for Cultural Identity.

Westport, CT: Greenwood Press, 1983.

Waardenburgh, Jacque (ed.). Religious Mutual Perceptions. Lausanne, Switzerland: University of Lausanne, 1998.

Warburg, Gabriel R. Egypt and the Sudan: Studies in History and Politics.

London, England; Totowa, NJ: F. Cass, 1985.

And Uri M. Kupferschimdt (eds.). Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan. New york: Greenwood Press; Praeger 1983.

Waterbury, John. The Commander of the Faithful; The Moroccan Political

Elite – A Study in Segmented Politics. New york: Columbia University Press, [1970]. (Modern Middle East Series; v.2)

The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two

Regimes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983. (Princeton Studies on the Near East)

Exposed to Innumerable Delusuons: Public Enterprise and State Power in Egypt, India, Mexico, and Turkey. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1993. (Political Economy of Institutions and Decisions)

Watt, William Montgomery. Islamic Fundamentalism and Modernity. London;

New York: Routledge, 1988.

Weiker, Walter F. The Modernization of Turkey. From Ataturk to the Present

Day. New York: Holmes and Meier Publishers, 1981.

Political Tutelage and Democracy in Turkey. The Free Party and Its

Aftermath. Leiden: Brill, 1973. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 8)

Weiner, Myron and Ali Banuazizi (eds.). The politics of Social Transformation

In Afghanistan, Iran, and Pakistan. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994. (Contemporary Issues in the Middle East)

Wenner, Manfred W. Modern Yemen. 1918-1966. Baltimore, MD: Johns

Hopkins Press, [1967]. (Johns Hopkins University. Studies in Historical and Political Science; ser. 85, no.)

Wiley, Joyce N. The Islamic Movement of Iraqi Shi'as. Boulder, CO: Lynne

Rienner Publishers, 1992.

Willis, Michael. The Islamist Challenge in Algeria: A Political History.

Reading, UK: Ithaca Press, 1996.

Woodward, Peter. Sudan, 1898- 1989: The Unstable State. Boulder, CO: L.

Rienner; London: L. Crook Academic Pub, 1990

And Murray Forsyth (eds.). Conflict and Peace in the horn of Africa:

Federalism and its Alternative. Aldershot, Hants, England; Brookfield,

VT: Dartmouth Pub. Co, 1994.

Wright, Robin. In The Name of God: The Khomeini Decade. New York: Simon and Schuster, 1989.

Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam. New york: Linden Press;

Simon and Schuster, 1985.

Yarshater, Ehsan (ed.). Encyclopedia Iranica. Cambridge, MA: Routledge;

London: Kegan Paul, 1982.

Al – Yassini, Ayman. Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia.

Boulder, CO: Westview Press, 1985. (Western Special Studies on the Middle East)

Yorke, Valerie. Domestic Politics and Regional Security: Jordan, Syria, and

Israel: The End of an Era? Aldershot; Brookfield: Gower, 1988.

Youssef, Michael. Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West.

Leiden: E.J. Bill, 1985. (Social, Economic, and Political Studies of the

Middle East = Etudes sociales, economiques et Politiques du Moyen Orient; v. 39)

Zahlan, Rosemarie. The Making of the Modern Gulf States. London: Unwin Hyman, 1989.
Zartman, I. William. Government and Politics in North Africa. New York:
Frederick A. Praeger, 1963.
(ed.). The Political Economy of Morocco. New York: Praeger, 1987.
(SAIS Study on Africa)
Tunisia: The plitical Economy of Reform. Boulder, CO: L. Rienner, 1991. (SAIS African Studies Library)
And William Mark Habeeb (eds.). Polity and Society in Contemporary
North Africa. Boulder, CO: Westview Press, 1993. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)
Zebiri, Kate. Mahmud Shaltut and Islamic Modernism. Oxford: Oxford
University Press, 1995.
Ziring, Lawrence. Iran, Turkey, and Afghanistan: A Political Chronology. New York: Praeger, 1981.
Zubaida, Sami. Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and
Movements in the Middle East. 2nd ed. London: I.B. Tauris, 1993.
Periodicals
Aba Namay, Rahshe. [Constitutional Reform: A Systemization of Saudi
Politics] Journal of South Asian and Middle Eastern Studies: vol. 16, Spring 1993.
Abaza, Mona. [The Discourse on Islamic Fundamentalism in the Middle East
And Southeast Asia: A Critical Perspective. Sojourn (Singapore): vol. 6, no. 2, August 1991.
Abdallah, Ahmad. [Egypt's Islamists and the State.] Middle East Report:
Vol. 23, no. 183, July – August 1993.
Abdelmoula, Adam M. [The Fundamentalist' Agenda for Human Rights:
The Sudan and Algeria.] Arab Studies Quarterly: vol. 18, no. I, Winter 1996.
Abedin, Syed Z. {Islamic Fundamentalism, Islamic Ummah and the World
Conference on Muslim Minorities.} Journal Institute of Muslim Minority
Affairs: vol. 12 July 1991.
Abramowitz, Morton. {Dateline Ankara: Turkey After Ozal.} Foreign Policy:
No. 91, Summer 1993.

Abramson,Gay. { Rise of the Crescent (Islamic Fundamentalism in North Africa). } Africa Report: vol. 37, no. 2, March – April 1992.

Abu- Amr, Ziad. {Hamas: A Historical and Political Background.} Journal of

Palestine Studies: vol. 12, Winter 1993.

Abu Khalil, As'ad. {Hizbullah in Lebanon: Islamisation of Leninist Organisational Principles.} Middle Eastern Studies: vol. 27. no. 3, July 1991.

{The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century.} Middle East Journal: vol. 48, Autumn 1994.

{A Viable Partnership: Islam, Democracy, and the Arab World.}

Harvard International Review: vol. 15, no. 2, Winter 1992- 1993.

Abu- Lughod, Ibrahim. {Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of

Arab Politics.} Review of Politics: vol. 28, no. 4, 1966.

Abu – Rabi', Ibrahim M. {Issamic Resurgence and the ' Problem Tradition' in the Modern Arab World: The Contemporary Debate.} Islamic Studies:

Vol. 34, no. I, Spring 1995.

{ A Note on Some Recent Western Writings on Islamic Resurgence.} Al –

Tawhid: A Quarterly Journal of islamic Thought and Culture: vol. 11, nos. 3-4, January – June 1994.

Addi, Lahaouari. {The Islamist Challenge: Religion and Modernity in

Algeria.} Journal of Democracuy: vol. 3, October 1992.

{Islamist Utopia and Democracy. } Annals of the American Academy of

Political and Social Science: Novmber 1992.

Adelowo, Dada. {The Concept of Tauhid in Islam: A Theological Review.}

Islamic Quarterly: vol. 35, no. 1 1991.

El- Affendi, Abdelwahab. {Discovering the South: Sudanese Dilemmas for

Islam in Africa.} African Affairs: vol. 89, no. 358, July 1990.

Afshari, Reza. {An Essay on islamic Cultural Relativism in the Discourse of

Human Rights. } Human Rights Quarterly: vol. 16, May 1994.

Ahady, Anwar- ul – Haq. { The Decline of Islamic Fundamentalism.} Journal of

Asian and African Studies: vol. 27, nos. 3-4, 1992.

Ahmad, Feroz. {Islamic Ressertion in Turkey.} Third World Quarterly: vol. 10, no 2, April 1988.

{Politics and Islam in Modern Turkey.} Middle Eastern Studies: no. 27, January 1991.

Ahrari, M. Ehsan. {Islam as a Source of Conflict and Change in the Middle
East. } Security Dialogue: vol. 25, no. 2, 1994.
Ajami, Fouad {The Sorrows of Egypt.} Foreign Affairs: vol. 74. no 5,
September- October 1995.
Alrawi, Karim. {Goodbye to the Enlightenment. (Religious Intolerance in Egypt).} Index on Censorship: vol. 23, nos. 102, May-June 1994.
Altman, I. {Islamic Movements in Egypt. } Jerusalem Quarterly: vol. 10.
Winter 1979.
Amawi, Abla. {Democracy Dilemmas in Jordan.} Middle East Report: vol. 22,
No. 174, January – February 1992.
Amuzegar, Jehangir. {Islmic Fundamentalism in Action: The Case of Iran.}
Middle East Policy: vol. 4, nos. 1-2, September 1995.
{The Truth and IIIusion of Islamic Fundamentalism.} SAIS Review:
vol. 13, Summer – Fall 1993.
Anderson, Gerald (ed.). {Challenge of Islam for Christian Missions.}
International Bulletin of Missionary Research: vol. 17, 1993.
Anderson, Lisa. {Liberalism in Northern Africa.} Current history: vol. 89, no. 546, April 1990.
{Liberalism, Islam, and the Arab State.} Dissent: vol. 41, no. 4, Fall 1994.
{Obligation and Accountability: Islamic Polities in North Africa.}
Daedalus: no. 120 (3), Summer 1991.
{Qadhdhafi and His Opposition. } Middle East Journal: vol. 40, no. 2,
Spring 1986.
{Remaking the Middle East: The Prospects for Democracy and
Stability.} Ethics and International Affairs: vol. 6, 1992.
{The State in the Middle East and North Africa.} Comparative
Politics: vol. 20, no. I, 1987.
Ansari, Hamied. {The Islamic Militants in Egyptian Politics.} Journal of
International Middle East Studies: vol. 16, 1984.
Anwar, Ibrahim. {The Ummah and Tomorrow 's World.} Futures: vol. 23,
No. 3, April 1991.
Aoude, Ibrahim G. {From National Bourgeois Development to Infitah: Egypt
1952- 1992.} Arab Studies Quarterly: vol. 16, no. I, Winter 1994.

Arat, Yesim. {Islamic Fundamentalism and Women in Turkey.} Muslim
World: vol. 80, no. 1, 1990.

Askari, H. {Khomeini and Non- Muslims.} Encounter: no. 7, January 1981.

Avinery, Shlomo. {Beyond Return Saddam: The Arab Trauma.} Dissent: vol. 48, Spring 1991.

{The Return to Islam.} Dissent: vol, 40, Fall 1993.

Ayat, Sencer. {Patronage, Party and State: The Politicization of Islam in
Turkey.} Middle East Journal: vol. 50, Winter 1996.

Ayoob Mohammed. "The Revolutionary Thrust of lslamic Poluitical Tradi- tions." Third Wolrd Quarterly: vol . 3, no. 2, April 1981.

{Two Faces of Political Islam: Iran and Pakistan Cmpared.} Asian
Survey: vol. 19, no. 6, June 1979.

Ayubi, Nazih. {The Political Revival of Islam: The Case of Egypt.}
International Journal of Middle Eastern Studies: vol. 12, 1980.

Al- Azami, Tarik Hamdi. {Review Article: Abdullah Al- Ahsan: Religion,
Identity, and State in Modern Islam.} Muslim World: vol. 48, nos. 3-4, July – Octoer 1994.

Al- Azm, Sadiq. { Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of
Problems, Ideas and Approaches (Part 1). } South Asia Bulletin:
Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East: vol.
13. nos. 1-2, 1993.

{Islamic Fundamentlism Reconsidered: A Critical Outline of Problems. Ideas and Approaches (Paer 2).} South Asia Bulletin:
Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East: Vol. 13, no, I, 1994.

Azzan, Maha. {The Gulf Crisis: Perceptions in the Muslim World.}
International Affairs: vol. 67, July 1991.

Babeair, Abdulwahab Saleh. {Contemporary Islamic Revivalism: A Movement or a Moment?} Islamic Quarterly: vol. 37, no. I, 1993.

Baker, Raymond William. {Afraid for Islam: Egypt's Muslim Centrists
Between Pharaohs and Fundamentalists (Religion and Politics).}
Daedalus: vol. 20. no. 3, Summer 1991.

Barron, M. {Mauritania.} Middle East Review: vol. 20, 1994-1995.

Batatu, H. {Iraq's Underground Shi'a Movements: Charactgeristics, Causes and Prospects.} Middle East Journal: vol. 35, no. 4, Autumn 1981.

Beheshti, Ayatollah. { Autobiography. } Echo of Islam: vol. I, no. 6, September 1981.
Ben Bella, Ahmed. {A Time for Peace in Algeria.} World Today: vol. 51, no. II,
November 1995.
Benin, J. {Terrorism, Class and Democracy in Egypt.} Middle East Report:
Vol. 24, no. 190, September- October 1994.
Bennoune, Karima. {Algerian Women Confront Fundamentalism.} Monthly
Review: vol. 46, no. 4, September 1994.
Bennoune, Mahfoud. {Algeria's Façade of Democracy.} MERIP Reports: vol
20, no. 2, 1990.
Bill, James A. {Power and Religion in Revolutionary Iran.} Middle East
Journal: vol. 36, Winter 1982.
{Resurgent Islam in the Persian Gulf.} Foreign Affairs: vol. 63, Fall 1984
Birtek, Faruk and Binnaz Toprak. {The Conflictual Agendas of Neo – Liberal
Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The hazards of Rewriting History.} Praxis International: vol. 3, no. 2, 1993.
Brumberg, Daniel, {Islam, Elections and Reform in Algeria. } Journal of
Democracy: vol. 2, no. I, Winter 1991.
{Prospects for a Democratic Bargain in Algeria.} American Arab
Affairs: vol. 36, 1991.
Budeiri, Musa K. {The Nationalist Dimension of Islamic Movements in
Palestinian Politics.} Journal of Palestine Studies: vol. 24, Spring 1995.
Bulliet, Richard W. {The Future of the Islamic Movement: The Israeli – PLO
Accords.} Foreign Affairs: vol. 72, Noveber – December, 1993.
Campo, Juan Eduardo. {The Ends of Islamic Fundamentalism: Hegemonic
Discourse and the Islamic Question in Egypt.} Contention: Debates in
Society, Culture, and Science: vol. 4, Spring 1995.
Cantouri, Louis. J. (ed.). {Democratization in the Middle East.} American- Arab Affairs: vol. 36, Spring 1991.
Carapico, Sheila. {Elections and Mass Politics in Yemen.} Middle East Report:
Vol. 26, no. 6 (185), November – December 1993.

{From Ballot Box to Battlefield: The War of the Two Alis.} Middle East Report: vol. 24, no. 5, September – October 1994.

Cassandra [pseudonym]. [The Impending Crisis in Egypt.} Middle East Journal: vol. 49, Winter 1995.

Castagno, Alphonso A. {The Republic of Somalia: Africa's Most Homogenous State?} Africa: vol. 5, July 1960.

Chafri, Farida Faouzia. {When Galileo Meets Allah (Islam: The Politics of Monontheism).} New Perspectives Quarterly: vol. 11, no. 2, Spring 1994.

Chehabi, Houchang E. {Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic? } Daedalus: vol. 102, no. 3, Summer 1991.

Chiriyankandath, J. {The Policies of Relligious Identity: A Comparison of Hindu Nationalism and Sudanese Islamism.} Journal of Commonwealth and Comparative Politics: vol. 23, no. I, 1994.

Chizik, I. {Political Parties in Syria. } Journal of the Rayal Central Asian Society: vol. 22, no. I, October 1935.

Choueiri, Youssef M. {Theoretical Paradigms of Islamic Movements.} Political Studies: vol. 41, no. I, March 1993.

Christelow, A. { Ritual, Culture and Politics of Islamic Reformism in Algeria.} Middle Eastern Studies: vol. 23, no. 4, July 1987.

Cigar, Norman. {Islam and the State in South yemen: The Uneasy Coexistence.} Middle Eastern Studies: vol. 26, no. 2, April 1990.

Collins Dunn, M. { Islamist Parties in Democratizing States: A Look at Jordan And Yemen.} Middle East Policy: vol. 2, no. 2, 1993.

Cronje, S.{Mauritania.} Middle East Review: vol. 19, 1993- 1994.

Dallal, Ahmad S. { The Orgins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750- 1850.} Journal of the American Oriental Society: vol. 113. no. 3, July – September 1993.

Deeb, Marius. {Radical Political Ideologies and Concepts of Property in Libya and South Yemen.} Middle East Journal: vol. 40, no. 3, Summer 1986.

{Shia Movements in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis, and Links with Iran and Syria.} Third World Quarterly: vol. 10, April 1988.

Deeb, Mary – Jane. { Militant Islam and the Politics of Redemption.} Annals of the American Academy of Political and Social Sciences: no. 524,
November 1992.
{New Thinking in Libya.} Current History: vol. 89, April 1990.
Dekmejian, R. Hrair. {The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis,
Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives.} Middle East Journal: vol. 34, Winter 1980.
{The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia.} Middle East Journal:
vol. 48, no. 4, Autumn 1994.
Deng, Francis M. { Egypt's Dilemmas on the Sudan.} Middle East Policy:
Vol. 4, September 1995.
Dresch, Paul and Bernard haykel. { Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen.} International Journal of Middle East Studies:
No. 27, November 1995.
Dunn, Michael Collins. {Islamic Activists in the West: A New Issue Produces
Backlashes.} Middle East Policy: vol. 3, Winter 1994.
{Fundamentalism in Egypt.} Middle East Policy: vol. 2, no. 3, Summer 1993.
{Revivalist Islam and Democracy: Thinking About the Algerian
Quandary.} Middle East Policy: vol. I, no. 2, Spring 1992.
Duran, Khalid. {Islamism and Power Politics: The Case of Sudan.}
Aussenpolitik (English Edition): vol. 45, no. 2, 1994.
Eickelman, Dale F. {Islamic Liberalism Strikes Back.} Middle East Studies
Association Bulletin: vol. 27, no. 2, December 1993.
Entelis, John p. {Political Islam in Algeria: The Nonviolent Dimension.}
Current History: vol. 94, no. 588, January 1995.
And James p. Piscatori. { Democratization and Islam.} Middle East
Journal: vol. 45, no. 3, Summer 1991.
Esposito, John L. {The Persian Gulf War, Islamic Movements and the New
World Order.} Iranian Journal of International Affairs: vol. 5, no. 2, 1993.
{Political Islam: Beyond the Green Menace} Current History: vol. 93,
January – December 1994.
Ezzati, Abul – Fazl. { The Spirit of Islamic Revolution: Government and
Constitution.} Islamic Defence Review: vol. 6, no. 3, 1980.

Fadlallah, Muhammad Hussein .{ The Discovery of Lebanese Shi'a.} Third
World Quarterly: vol. 10, April 1988.
{Islamic Resistance in Lebanon and the Palestinian Uprising: The
Islamic Jihad Perspective.} Middle East Insight: vol. 5, no. 6, 1988.
Falk, Richard. {In Search of a New World Model (The Emerging World Order
After The Cold War). } Current History: vol. 92, April 1993.
Fandi, Mamoun. { Egypt's Islamic Group: Regional Revenge.} Middle East
Journal: vol. 48, Autumn 1994.
Farah, Caesar. { Political Dimensions of Islamic Fundamentalism.} Digest of
Middle East Studies: vol. 5, Spring 1996.
Farley, Jonathan, {The Maghreb's Islamic Challenge.} World Today: vol. 47,
Nos. 8-9, August – September 1991.
Filali – Ansary, Abdou. {Islam and Liberal Democracy: The Challenge of
Secularizations.} Journal of Democracy: vol. 7, no. 2, 1996.
Flint, Julie. {In the Name of Islam.} Africa Report: vol. 40, May-June 1995.
Flores, Alexander. {Secularism, Integralism and Political Islam.} Middle East Prport: vol. 23, no. 4 (183), July – August 1993.
Fluehr- Lobban, Carolyn. "lslamization in Sudan: A Critical Assessment." Middle East Journal: vol. 44, no. 4, Autumn 1990.
Islamization of the Law in the Sudan.} Legal Studies Forum: vol. 10, no. 2, 1987.
Gallagher, Nancy E. {Islam v. Secularism in Cairo: An Account of the Dar Al-
Hikma Debate.} Middle Eastern Studies: vol. 25, no. 2, April 1989.
Gauch, Sarah. { Terror on the Nile.} Africa Report: vol. 38, May – June 1993.
Gause III, F. Gregory. { Sovereignty, Statecraft and Stability in the Middle
East.} Journal of International Affairs: vol. 45, no. 2, Winter 1992.
Ghabra, Shafeeq. { Democratization in a Middle Eastern State: Kuwait, 1993.}
Middle East Policy: vol. 3, no. I, 1994.
{Kuwait: Elections and Issues of Democratization in a Middle Eastern
State. } Digest of Middle East Studies: vol. 3, no. I, Winter 1992.
Ghaffari, Reza. { The Economic Consequences of Islamic Fundamentalism in
Iran. } Capital and Class: no. 56, Summer 1995.

Glosemeyer, Iris { The First Yemeni Parliamentary Elections in 1993:
Practicing Democracy.} Orient: vol. 34, no. 3, 1993.
Goldberg, Ellis. {Smashing Idols and the State: The Protestant Ithaca and
Egyptian Sunni Radicalism.} Comparative Studies in Society and History:
Vol. 33, January 1991.
Gole, Nilufer. { Secularism and Islamism in Turkey: The Making and Counter- Making of Elites and Counter – Elites.} Middle East Journal: vol. 51, no. I,
Winter 1997.
Green, J. D. {Islam, Religiopolitics, and Social Change: A Review Article.}
Comparative Studies in Society and History: vol. 27, April 1985.
Hadar, Leon T. {What Green Peril?.} Foreign Affaris: vol. 72, no. 2, Spring 1993.
Haddad, Yvonne Y. { Islamic ' Awakening' in Egypt.} Arab Studies Quarterly:
Vol. 9, Summer 1987.
{ Islamists and the ' Problem of Israel': The 1967 Awakening.} Middle
East Journal: vol. 46, no. 2, Spring 1992.
{The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of
Sayyid Qutb.} Middle East Journal: vol. 37, no. I, 1983.
Haghayeghi, Mehrdad. { Politics and Ideology in the Islamic Republic of Iran.}
Middle Eastern Studies: vol. 29, no. I, January 1993.
Haider, Gulzar. { An ' Islamic Future' Without a Name (Islam and the Future). } Futures: vol. 23, April 1991.
Haireche, Abdel – Kader and Azzedine Layachi. { National Development and
Political Protest: Islamists in the Maghreb Countries.} Arab Studies
Quarterly: vol. 14, nos. 203, Spring – Summer 1992.
Hale, Sondra. { Gender Politics and Islamization in sudan.} South Asia
Bulletin: vol. 14,no. 2, 1994.
{The Rise of Islam and Women of the National Islamic Front in
Sudan.} Review of African Political Economy: vol. 19, no. 54, July 1992.
Halliday, Fred. {The Politics of ' Islam: A Second Look. } British Journal of
Political Scence: vol. 25, July 1995.
Hamad, Wadood. {The Dialectics of Revolutionary Islamic Thought and
Action.} Arab Review, Vol. 2, no. 3, 1994.

Hamdani, Abbas. { Islamic Fundamentalism.} Mediterranean Quarterly: vol. 4, no. 4, Fall 1993.

Hamdi, Mohamed Elhachmi. { Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model.} Journal of Democracy: vol. 7, no. 2, 1996.

Hamzeh, A. Nizar. { Lebanon's hizbullah: From Islamic Revolution to

Parliamentary Accommodation.} Third World Quarterly: vol. 14, no, 2, 1993.

And H. Dekmejian {The Islamic Spectrum of Lebanese Politics.}

Journal of South Asian and Middle Eastern Studies: vol. 15, no. 3, 1993.

And - .{ A Sufi Response to Political Islamism: Al – Ahbash of

Lebanon.} International Journal of Middle East Studies: vol. 28,no. 2, May 1996.

Harik, LLiya. {Rethinking Civil Society: Pluralism in the Arab World.} Journal of Democracy: vol. 5, no. 3,July 1994.

Hatem, Mervat F. {Egyptian Discourses on Gender and Political Liberal- ization: Do Secularist and Islamist View Really Differ?} Middle East

Journal: vol 48, 1994.

Heper, Netin. { Islam and Democracy in Turkey: Toward Reconciliation?}

Middle East Journal: vol. 51. no. I, Winter 1997.

{ Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective. }

Middle East Journal: vol. 35, no. 3, Summer 1981.

Hermida, Alfred. {Algeria: Taking Responsibility.} Middle East: no. 222,

April 1993.

{The State and Islam.} Africa Report: vol. 39, no. 5, September –

October 1994.

Higueras, G. { Hasan al – Turabi: Islamism will Engulf North Africa.} Middle

East Quarterly: vol. I, no. 6, 1994.

Hooglund, Eric. {Iranian Populism and Political Change in Gulf.} Middle East

Report: vol. 22, no. 174 (1), January – February 1992.

Hottinger, Arnold. {How Dangerous is Islamism?} Swiss Review of World

Affairs: January 1994.

Hovsepian, Nubar. { Competing Identities in the Arab World. (Continuity and

Transformation: The Modern Middle East).} Journal of International

Affairs: vol. 49, no. I, Summer 1995.

Hudson, Michael. { After the Gulf War: Prospects for Democratization in the
Arab World.} Middle East Journal: vol. 45, no. 3, Summer 1991.
{Unhappy Yemen: Watching the Slide Toward Civil War.} Middle East Insight: vol. 10, nos. 4-5, May – August 1994.
Humphreys, R. Stephen. { Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria.} Middle East Journal: vol. 30, 1979.
Hunter, Shireen T. { Islamic Fundamentalism: What it Really is and Why it
Frightens the West. } SAIS Review: vol. 6, Winter – Spring 1986.
Hyman, Anthony. { Islamic Bogeymen.} World Today: vo.. 46, nos. 8-9,
August – September 1990.
{The Muslim Fundamentalism.} Conflict Studies: no. 174, 1985.
Ibrahim, Saad Eddin. { Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups:
Methodological Notes and Preliminary Findings. } International Journal of Middle East Studies: vol. 12, no. 4, December 1980.
{Egypt's islamic Activism in the 1980s.} Third World Quarterly: vol.
10, no, 2, April 1988.
{Egypt's Islamic Militants.} MERIP Reports: no. 103, 1982.
{ Islamic Activism: A Rejoinder.} Security Dialogue: vol. 25, no. 2, 1994.
{An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat.} Arab Studies Quarterly: vol. 4, Spring 1982.
Iratni, Belkacem and Mohand Salah Tahi. { The Aftermath of Algeria's First
Free Local Elections.} Government and Opposition: vol. 26, Autumn 1991.
Islam Khan, Zafarul. { Hukumat-e Islami: Imam Khumayni's Contribution to
Islamic Political Thought.} Al – Tawhid: vol. 10, nos. 2-3, 1992 – 1993.
Jacobs, Scott H. { The Sudan's Islamization.} Current History: vol. 84, May 1985.
Jawad, Haifaa. {Pan- Islamism in the Middle East: Prospects and Future.}
Islamic Quarterly: vol. 37, no. 3, 1993.
Jelloun, Tahar Ben. { Laughing at God in North Africa.} New Perspectives
Quarterly: vol. 11, no. 2, Spring 1994.
Jubran, Michel and Laura Drake. { The Islamic Fundamentalist Movement in the West Bank and Gaza Strip.} Middle East Policy: vol. 2, no. 2, Spring 1993.

Kadioglu, Ayse. { Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the
Villain? .} Middle East Journal: vol. 48, no. 4, Autumn 1994.
Kaplan, Robert D. {Eaten From Within.} Atlantic Monthly: November 1994.
Karabell, Zachary. {The Wrong Threat: The united States States and Islamic
Fundamentalism.} World Policy Journal: vol. 12, no. 2, Summer 1995.
Kazancigil, Ali. { Democracy in Muslim Lands: Turkey in Comparative
Perspective.} International Social Science Journal: vol. 43, no. 128, May 1991.
Kazemi, Farhad. { Models of Iranian Revolution, the Road to the Islamic
Revolution, and the Challenge of Civil Society.} World Politics: vol. 47, no. 4, July 1995.
Kechichian, J. A. { Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman
Al – 'Utaybi's ' Letters to the Saudi People'.} Musilm World: vol. 50,
January 1990.
Keddie, Niki R. { Pan – Islam as Proto- nationalism.} Journal of Modern
History: vol. 41, no. I, 1969.
Kelidar, Abbas. { States Without Foundations: The Political Evolution of State
And Society in the Arab East.} Journal of Contemporary History: vol. 28,
No. 2, 1993.
Kepel, Gilles. { Islamists Versus the State in Egypt and Algeria.} Daedalus: vol.
124, Summer 1995.
Kerr, David A. {The Challenge of Islamic Fundamentalism for Christians.}
International Bulletin of Missionary Research: vol. 17, October 1993.
Khashan, Hilal. { The Development Programs of Islamic Fundamentalist
Groups in Lebanon as a Source of Popular Legitimation.} Islam and the
Modern Age: vol. 25, no. 2, 1994.
{Khomeini's Leaden Legacy (Islamic Fundamentalists Rule Iran's Politics).}
Middle East: no. 221, March 1993.

Kjorlien, Michele L. { Hamas: In Theory and Practice.} Arab Studies Journal:
Vol. 1, Fall 1993.
Knudsen , Erik L. { Hafiz al – Assad, Islamic Fundamentalism and the Syrian
State: An Analysis of Fundamentalist Opposition to the Bathist – Alawite
Political / Military Complex.} Current World Leaders: vol. 37, April 1994.
Kodmani – Darwish, Bassma. { Arafat and the Islamists: Conflict or Cooperation?.} Current History: vol. 95, January 1996.
Kopanski, A. Bogdan. { Namik Kemal: A Pioneer of Islamic Revival. } Muslim
World League journal: vol . 15. 1988.
Kramer, Gudrun. {The Change of Paradigm: political Pluralism in contemporary Egypt.} Peuples Mediterraneens: October 1987 – March 1988.
{ Islamist Notions of Democracy?} Middle East Report: vol. 23, no. 4
(183), July – August 1993.
{Liberalization and Democracy in the Arab World.} Middle East
Report: vol. 22, no. 174 (January – February 1992).
Kramer, Martin. {Islam Versus Democracy (Future of Islamic Fundament – alism).} Commentary: vol. 95, January 1993.
Kucukcan, Talip. { The Nature of Islamic Resurgence in Near and Middle
Eastern Muslim Societies. } Hamdard Islamicus: vol. I, no. 2, Summer 1991.
{Some Reflections on the Wahhabiya and the Sanusiya Movements: A
Comparative Approach.} Islamic Quarterly: vol. 37, no. 4, 1993.
Kushner, David. { Turkish Secularists and Islam.} Jerusalem Quarterly: vol. 38, 1986.
Lambton, Ann K.S. { A Reconsideration of the Position of the Marja'al-
Taqlid and the Religious Institution.} Studia Islamica: vol. 20, 1964.
Landau, Jacob M. { The National Salvation Party in Turkey.} Asian and
African Studies: vol. 11, 1976.
Langewiesche, William. { The World in its Extreme.} Atlantic: vol. 268, no. 5,
November 1991.
Lawson, Fred H. { Social Basis of the Hama Revolt.} MERIP Reports: vol. 12.
November – December 1982.

Layachi, Azzadine. { Government, Legitimacy and Democracy in Algeria.}
Maghreb Reports: vol. I, no. I, January – February 1992.
Leach, Hugh. { Observing Islam from Within and Without.} Asian Affairs: vol.
21, no. I, February 1990.
Leca, Jean. { Dossiers et documents: Algerie: Sur quelques aspects de la violence
Politique; Presentation du dossier.} Maghreb – Machrek: no. 141, juillet- septembre 1993.
Lee, Jeffrey. { Islam Cements the Bonds of Resistance (Hamas Islamist Resistance Movement). } Middle East: no. 224, June 1993.
Lefebvre, Jeffrey A. {Post – Cold War Clouds on the Horn of Africa: The
Eritrea – Sudan Crisis.} Middle East Policy: vol. 4, September 1995.
Lefresne, Bernard. {Les Islamistes yemenites et les elections.} Maghreb –
Machrek: no. 141, Juillet – septembre 1993.
Lesch, Ann Mosely. { A View form khartoum.} Foreign Affairs: vol. 65, no 4,
Spring 1987.
Leveau, Remy. { Tunisie: Equilibre interne et environnement arabe.} Maghreb –
Machrek: no. 124, avril 1989.
Lewis, Bernard. { Islam and Liberal Democracy.} Atlantic Monthly. Vol. 271, no. 2, February 1993.
{The Roots of Musilm Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West, and Why Their Bitterness Will Not Easily be Mollified.}
Atlantic Monthly: vol. 266, no. 3, September 1990.
Lewis, I.M. {Modern Political Movements in Somaliland.} Africa: vol. 28, no. 3, July 1958, and vol. 28, no. 4, October 1958.
Lowrie, Arthur L. {The Campatign Against Islam and American Foreign Policy.} Middle East Policy: vol. 4, September 1995.
Maghraaoui, Abdeslam, {Problems of Transition to Democracy: Algeria's
Short – Lived Experiment with Electooral Politics. } Middle East Insight:
Vol. 8, July – October 1992.
Makinda, Samuel M. {Iran, Sudan and Islam.} World Today: vol. 49, no. 6,
June 1993.
Malik, Hafeez. {Islamic Political Parties and Mass Politicization.} Islam and the Modern Age: vol. 3, no. 2, 1972.

Mallat, Chibli. {Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad
Baqer as – Sadr and the Sunni- Shia Paradigm.} Third World Quarterly:
Vol. 10, no. 2, April 1988.
Machal, Voir Roland {Le Soudan entre Islamisme et dictature militaire.}
Maghreb – Machrek: no. 137, juillet – septembre 1992.
Marr, Phebe. { The Islamic Revival: Security Issues.} Mediterranean Quarterly:
Vol. 3, no. 4, Fall 1992.
Marshall, Phil. {Bookwatch: Islamic Activism in the Middle East.} International Socialism: vol. 60, 1993.
Mattoon, Scott. { Egypt: A Sense of Foreboding} Middle East: no. 219,
January 1993.
McMillan, Joseph. { Saudi Arabia: Culture, Legitimacy, and Political Refrom.}
Global Affairs: vol. 7, Spring 1992.
Milani, Mohsen M. {Harvest of Shame: Tudeh and the Bazargan Government
(Mehdi Bazargan's Provisonal Revolutionary Government in Iran).}
Middle Eastern Studies: vol. 29, no. 2, April 1993.
Miller, Judith. { The Challenge of Radical Islam.} Foreign Affairs: vol. 72,
No. 2, Spring 1993.
{Faces of Fundamentalism: Hassan al – Turabi and Muhammad
Fadlallh.} Foreign Affairs: vol. 73, Novermber – December 1994.
Moallem, Minoo. {Ethnicite et rapports de sexes: Le Fondamentalisme
Islamique en Iran [Ethnicity and Gender Relations: Islamic Fundament – alism in Iran] Sociologie et societes: vol. 24, autumn 1992.
{The Ethnicity of an Islamic Fundamentalism: The Case of Iran.}
South Asia Bulletin: vol. 12, no. 2, Fall 1992.
Mohamed, Yasien. {Islamization. A Revivalist Response to Modernity.}
Muslim Education Quarterly: vol. 10 no. 2, Winter 1993.
Mohammed, Nadir A. L. {Militarization in Sudan: Trends and Deteminants.} ArmedForces and Society: vol. 19, no. 3, 1993.
Mohtahed – Zadeh, Pirouz. {A Geopolitical Triangle in the Persian Gulf:
Actions and Reactions among Iran, Bahrain and Saudi Arabia. } Iranian
Journal of International Affairs: vol 6, nos. 102, 1994.

Monshipouri, Mahmood and Christopher G. Kukla. { Islam, Democracy and
Human Rights: The Continuing Debate in the West.} Middle East Policy:
Vol. 3, no. 2, Spring 1994.
Mortimer, Robert A. {Ageria: The Clash between Islam, Democracy and the
Military.} Current History: vol. 92, January 1993.
{Islam and Multiparty Politics in Algeria. } Middle East Journal: vol.
45, no. 4, Autumn 1991.
Moussalli, Ahmad S. { Hasan al – Banna's Islamist Discourse on Constitutional
Rule and Islamic State.} Journal of Islamic Studies: vol. 4, no. 2, 1993.
{Hasan al – Turabi's Islamist Discourse on Democracy and Shura. }
Middle East Studies: vol. 30, no. 1, 1994.
{ Islamist Perspectives of Regime Political Response: The Cases of
Lebanon and Palestine.} Arab Studies Quarterly: vol. 18, no. 3, Summer 1996.
{ Sayyid Qutb: The Ideologist of Islamic Fundamentalism.} Al – Abhath:
vol. 38, 1990.
{Sayyid Qutb: View of Knowledge.} American Journal of Islamic
Social Sciences: vol. 7, no. 3, 1990.
{Two Tendencies in Modern Islamic Political Thought: Modernism and Fundametalism.} Hamdard Islamius: vol. 16, no. 2, 1993.
{The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political
Philosophy.} Islamic Quarterly: vol. 37, no. 3, 1993.
Munson, henry, Jr. {Morocco's Fundamentalists.} Government and Opposition: vol. 26, no. 3, Summer 1991.
{ The Social Base of Islamic Militancy in Morocco.} Middle East
Journal: vol. 40, no. 2, Spring 1986.
Murphy, Caryle. {The Business of Political Change in Egypt.} Current
History: vol. 94,no. 588, January 1995.
Musa, Kaval. {Politique et theologie: L'Impact sur les Mouvements
Islamistes.} Les Cahiers de I'Orient: no. 34, 1994.
Musallam, Adnan. { Sayyie Qutb and Social Justice, 1945- 1948.} Journal of
Islamic Studies: vol. 4, 1993.
Muslih, Muhammad Y. {Arafat's Dilemma.} Current History: vol. 94, January 1995.
And Augutus Richard Norton. { The Need for Arab Democracy.}

Foreign Policy: vol. 83, Summer 1991.
Mutalib, Hussin. { Isamic Resurgence and the Twenty – First Century:
Redefining the Old Agendas in a New Age.} American Journal of Islamic
Social Sciences: vol. 13, no. I, Spring 1996.
Nafi, Basheer. { Contemporary Islamic Political Forces: Traditional or Modern.} Arab Review:vol. 3, no. I, 1994.
Na'im, Abdullahi Ahmed. { Constitutionalism and Islamization in the Sudan.}
Africa Today: vol. 136, nos, 3- 4 , 1989.
Nasr, Seyyed Vali Reza. {Religious Modernism in the Arab World, India and
Iran: The Perils and Prospects of a Discourse.} Muslim World: vol. 83,
No. I, January 1993.
Nasrin, T. { On Islamic Fundamentalism.} Humanist (Buffalo): vol. 56, no. 4,
July – August 1996.
Nehme, M.G. { Islamic Constraints on the Capitalist State of Saudi Arabia.}
East West Review: vol. 2, no. 4, June 1995.
{Saudi Arabia 1950 – 1980: Between Nationalism and Religion.} Middle
Eastern Studies: vol. 30, no. 4, 1994.
{ Saudi Development Plans: Between Capitalist and Islamic Values.}
Middle Eastern Studies: vol. 30, no. 3, 1994.
{The Shifting Sands of Political participation.} Orient: vol. 36, no. I, 1995.
Nielsen, J.S. { Will Religious Fundamentalism Become Increasingly Violent?.}
International Journal on Group Rights: vol. 2, 1994.
Noorbaksh, Mehdi. { The Middle East, Islam and the United States: The
Special Case of Iran) US and Threat of Islamic Fundamentalism).}
Middle East Policy: vol. 2, no. 3, Summer 1993.
Noorozi, Touraj. { Th Ideological Encounter between Shi'I Islam and
Marxsim: The Impact of Sadr al – Din al – Shirazi's Philosophy on the
Polemics of Islamic Revolution.} Civilizations: vol. 43, no. I, 1994.
Norton, Augustus Richard. { Breaking Through the Wall of Fear in the Arab
World.} Current History: vol. 91.no. 561, January 1992.
{Changing Actors and Leadership Among the Shiites of Lebanon.}

Annals of the American Academy of Political and Social Science: vol. 482,
November 1985.
{ The Challenge of Inclusion in the Middle East.} Current History:
vol. 94, January 1995.
{The Future of Civil Society in the Middle East.} Middle East Journal:
vol. 47, no. 2, Spring 1993.
Ochsenwald, William. { Saudi Arabia and the Islamic Revival.} International
Journal of Middle East Studies: vol. 13, August 1981.
Ogutcu, Mehmet, { Isalm and the West: Can Turkey Bridge the Gap?.} Futures:
Vol. 26, no. 8, October 1994.
Omar, Ahmed. { Quelques aspects de la sismicite de Republique de Djibouti,
Annees 1991 et 1992.} Sciences et Environnement: vol. 9, 1994.
P. Carmagnolle and Abdillahi Abar. { La Crise sismique du mois
d'avril 1990.} Sciences et Environnement: vol. 9, 1994.
Openshaw, M. { Religion and Regime Legitimacy: The Al – Saud, Wahhabism,
And Saudi Arabian Politics.} Journal of Arabic, Islamic and Middle
Eastern Studies: vol. I, no. 2, 1994.
Paris, Jonathan S. { When to Worry in the Middle East (Threat from Islamic
Fundamentalism). } Orbis: vol. 37, Fall 1993.
Perthes, Volker. { Problems with Peace: Post – war Politics and Parliamentary
Elections in Lebanon.} Orient: vol. 33, no. 3, 1992.
Peters, Rudolph, { Divine Law or Man – Made Law? Egypt and the Application
Of the Shari'a.} Arab Law Quarterly: vol. 3, no. 3, 1988.
Pieterse, Jan Nederveen. { Fundamentalism Discourse: Enemy Images.}
Women against Fundamentalism Journal: vol. I, no. 5, 1994.
Pipes, Daniel. { Islam's Intramural Struggle.} National Interest: no. 35, Spring 1994.
{ There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Iran.}
National Interest: no. 41, Fall 1995.
Piro, Timothy.{ Parliament, Politics, and Pluralism in Jordan: Democratic
Trends at a Difficult Time.} Middle East Insight: vol. 8, no. I, July-
October 1992.
Piscatori, James p. and John L. Esposito, { Democratiaztion and Islam.}

Middle East Journal: vol. 45, no. 3, Summer 1991.
Porteous, Tom. { The Islamisation of Modernity.} Middle East: no. 220,
February 1993.
Precht, Henty. { Ayatollah Realpolitik.} Foreign Policy: vol. 70, Spring 1988.
Ramazani, R.K. { Church and State in Modernizing Society: The Case of
Iran.} American Behavioral Scientists: vol. 7, no. 7, January 1964.
{ Constitution of the Islamic Repubilc of Iran,}
Middle East Journal:
Vol. 34, no. 2, Spring 1980.
Al – Rasheed, Madawi. { Saudi Arabia's Islamic opposition.} Current History:
Vol. 95, January 1996.
Rath, Kathrine. { The Process of Democratization in Jordan.} Middle Eastern
Studies: vol. 30, no. 3, 1994.
Reed, Stanley. { The Battle for Egypt.} Foreign Affairs: vol. 72, no. 4,
September – October 1993.
Regan, D. { Islamic Resurgence: Characteristics, Causes, Consequences and
Implications.} Journal of Political and Military Sociology: vol. 21, no. 2, 1993.
Ritcheson, Philip L. { Iranian Military Resurgence: Scope, Motivations, and
Implications for Regional Security.} Armed Forces and Society: An
Interdisciplinary Journal: vol 21, no. 4, Summer 1995.
Roberson, B.A. { Islam and Europe: An Enigma of a Myth?.} Middle East
Journal: vol. 48,no. 2, Spring 1994.
Roberts, Hugh. { The Algerian State and the Challenge of Democracy.}
Government and Opposition: vol. 27, no. 4, Autumn 1991.
{ Radical Islam and the Dilemma of Algerian Nationalism: The
Embattled Arians of Algiers.} Third World Quarterly: vol. 10, no. 2, 1988.
Roberts, John. { Prospects for Democracy in Jordan.} Arab Studies Quarterly:
Vol. 13, Summer – Fall 1991.
Robins, Philip. { Jordan's Election: A New Era?} Middle East Report: May- August 1990.
Robinson, Glenn E. { The Role of Professional Middle Class in the
Mobilization of Palestinian Society: The Medical and Agricultual

Committees.} International Journal of Middle East Studies: vol. 25, No. 2, May 1993.
Ronen, Y. { Sudan (Jumhuriyyat al – Sudan).} Middle East Contemporary Survey: vol. 15, 1991- 1993.
Rowland, Jacky. {Tunisia: 'More Repressive Than Ever'.} Africa Report: Vol. 37, September – October 1992.
Al- Rumaihi, Mohammad. { Kuwait: Oasis of Liberalism? .} Middle East Quarterly: vol. I, September 1994.
Sadowski, Yahya. { The New Orientalism and the Democracy Debate. } Middle East Report: no. 183, July – August 1993.
Sagiv, David. { Judge Ashmawi and Militant Islam in Egypt.} Middle Eastern Studies: vol. 28, no. 3, July 1992.
Said, Abdul Aziz. { Islamic Fundamentalism and the West.} Mediterranean Quarterly: vol. 3, Fall 1992.
Saif, W. {Human Rights and Islamic Revivalism .}Islam and Christian – Muslim Relations: vol. 5, no. I, 1994.
Saikal, Amin. { The West and pos – Khomeini Iran.} World Today: vol. 49, October, 1993.
Salame. Ghassan. { Islam and Politics in Saudi Arabia.} Arab Studies Quarterly: vol. 9, Summer 1987.
{ Islam and the West.} Foreign Policy: no. 90, Spring 1993.
Salih, Kamal Osman. { Kuwat's Parliamentary Elections: 1963 – 1985: An Appraisal. } Journal of South Asian and Middle Eastern Studies: vol. 16, No. 2, 1992.
Sammut. Dennis.{ Libya and the Islamic Challenge.} World today: vol. 50, October 1994.
Satloff, Rober B. { Jordan Looks Inward.} Current History . vol. 89, no. 544, February 1990.
Schliefer,S. Abdullah. { Jihad: Modernist Apoplogies Modern Apologetics.} Islamic Quarterly: vol. 28, no. I, 1984.
Schmid, E. { Turkey: Reising Power of Islamic Fundamentalism.} Women

Against Fundamentalism Journal: vol. I, no. 6, 1994.
Schraeder, p. J. { Ethnic Politics in Djibouti: From Eye of the Hurricane to
Boiling Cauldron.} African Affairs: vol. 92, no. 367, April 1993.
Seman, Wanis A. { The Double – edged Challeng of Islamic Fundamentalism.}
Mission Studier: vol. 11, no. 2, 1994.
Shadid, Mohammed K. { The Muslim Brotherhood Movement in the West
Bank and Gaza.} Third World Quarterly: vol. 10, no. 2, April 1998.
Sheikh – Abdi Abdi. { Ideology and Leadership in Somalia.} Journal of Modern
African Studies: vol. 19. no. I, 1981.
Sherman, Alfred. { A New Algerian War?.} World Today: vol. 48, March 1992.
Sherwood, W.B. {The Rise of Justicce party in Turkey.} World Politics: vol.
20, 1986.
Shirley, Edward G. { Is Iran's Present Algeria's Future?.} Foreing Affairs:
May – June 1995.
Sick, Gary. { Iran The Adolescent Revolution.} Journal of International
Affairs: vol. 49, no. I, Summer 1995.
Sid – Ahmed, Mohamed. { Cybernetic Colonialism and the Moral Search.} New
Perspectives Quarterly: vol. 11, no. 2, Spring 1994.
Sihbudi, Riza. { Islamic Fundamentalism and Democratization in the Middle
East.} Iranian Journal of International Affairs: vol. 6, nos. 1-2 , Spring-
Summer1994.
Singh, D. { Djibouti: The Enigma of the Horn of Africa.} Africa Quarterly:
Vol. 9, 1994.
Sivan, E. { The Islamic Republic of Egypt.} Orbis: vol. 31, Spring 1987.
Solh, Ragid. { Islamist Attitudes Towards Democracy: A Review of the Ideas of Al – Ghazal , Al – Turabi and ' Amara.} British Journal of Middle Eastern
Studies: vol. 20, 1993.
Sours, Martin H. { Saudi Arabia's Role in the Middle East: Regional Stability
Within the New World Order. } Asian Affairs: vol. 18, Spring 1991.

Tahi, Mohand Salah. { The Arduous Democratisation Process in Algeria.}
Journal of Modern African Studies: vol. 30, no. 3, September 1992.
Taji – farouk, Suha. { A Case – Study in Contemporary Political Islam and the
Palestine Question: The Perspective of Hizb al – Tahrir.} Studies in
Muslim – Jewish Relations:vol. 2, 1995.
{ From Madrid to Washington: Palestinian Islamist Response to
Israeli – Palestinian Peace Settlement.} World Faiths Encounter: vol. 9,
November 1994.
{ Islamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of al –
Nabahani's Reading of the Canonical Text Sources of Islam.} American
Journal of Islamic Social Sciences: vol. 11, no. 3, Fall 1994.
Tal, Lawrence. { Dealing With Readical Islam: The Case of Jordan.} Survival:
Vol. 37, no. 3, Autumn 1995.
{ Is Jordan Doomed? The Israeli – PLO Accord.} Foreign Affairs: vol.
72, November – December 1993.
Tessler, Mark and Jolene Jesse. { Gender and support for Islamist Movements:
Evidence form Egypt, Kuwait, and Palestine.} Muslim World: vol. 86,
No. 2, 1996.
Tetreault, Mary Ann. { Gulf Winds: Inclement Political Weather in the
Arabian Peninsula.} Current History: vol. 95, no. 597, January 1996.
Tibi, Bassam. { The Renewed Role of Islam in the Political and Social
Development of the Middle East.} Middle East Journal: vol. 37, no. I,
Winter 1983.
Al – Turabi, Hassan. { The Islamic Awakening's New Wave.} New Perspective
Quarterly: vol. 10, Summer 1993.
Techaschel, Joachim. { Algeria Torn between Fundamentalism and Democracy.} Aussenpolitik: vol. 44, no. I, 1993.
Vandenbroucke, Lucien S. { Why Allah's Zealots? A Study of the Causes of
Islamic Fundamentalism in Egypt and Saudi Arabia.} Middle East
Review: vol. 16, Fall 1983.

Vandewalle, Dirk. { From the New State to the New Era: Toward a Second
Republic in Tunisia.} Middle East Journal: vol. 42, no. 4, Autumn 1988.
Viorst, Milton. { Sudan's Islamic Experiment.} Foreign Affairs: vol. 74, May- June 1995.
Voll, John L. { Political Crisis in Sudan.} Current History: vol. 89, no. 546,
April 1990.
{ The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist.} International
Journal of Middle East Studies: vol. 10, 1979.
Waltz, Susan. { The Islamist Appeal in Tunisia.} Middle East Journal: vol. 40, no. 4, Autumn 1986.
Warburg, Gabriel R. { From Revolution to Conservatism: Some Aspects of
Mahdist Ideology and Politics in the Sudan. } Der Islam: vol. 70, no. I,
1993.
{The Sharia in Sudan: Implementation and Repercussions, 1983 – 1989.} Middle East journal: vol. 44, no. 4, Autumn 1990.
Ware, L.B. { The Role of the Tunisian Military in the Post – Bourguiba Era.}
Middle East Journal: vol. 39, no. I, Winter 1985.
Waterbury, John. { Corruption, Political Stability and Development: Com-parative Evidence from Egypt and Morocco.} Government and Opposition: vol. 11, no. 4, Autumn 1976.
Watt, William Montgomery.{ Islamic Fundamentalism.} Studia Missionalia:
Vol.41, 1992.
White, Jenny B. { Islam and Democracy: The Turkish Experience.} Current
History: vol. 94, no. 588. January 1995.
{ Wisdom of the Mosque.} Index on Censorship: vol. 23, May – June 1994.
Wright, Robin. { Islam's New Political Face.} Current history: vol. 90, no. 552,
January 1991.
Yavuz, M. Hakan. { Turkey's Imagined Enemies: Kurds and Islamists.} World
Today: vol. 52, no. 4, April 1996.
Zartman, I. William. { Democracy and Islam: The Cultural Dialectic. } Annals of the American Academy of Political and Social Sciences: no. 524,
November 1992.
Zebiri, Kate. { Islamic Revival in Algeria: An Overview.} Muslim World:

Vol. 83, nos. 3-4, July – October, 1993.
Zoubir, Yahia H. { Algeria's Multi – Dimensional Crisis: The Story of a Failed
State – Building Process.} Journal of Modern African Studies: vol. 32,
December 1994.
{ Stalled Democratization of an Authoritarian Regime: The Case of Algeria.} Democratiaztion: vol 2, Summer 1995.
Conferences
Academic Freedom in Africa. Edited by Mahmood Mamdani and Mamadou
Diouf. Dakar, Senegal: Codesria; Oxford: Distributors, ABC, 1994.
Contemporary Syria: Liberalization between Cold War and Cold Peace. Edited
By Eberhard Kienle; Preface by Patrick Seale. London: British Academic
Press in Association with the Centre of Near and Middle Eastern Studies,
School of Oriental and African Studies University of London; New york: St. Marin's Press, 1994.
The Decolonization of Africa: Southern Africa and the Horn of Africa. New York: UNOPUB, 1982.
Fundamentalism in Comparative Perspective. Edited by Lawrence Kaplan.
Amherst, MA: Universtiy of Massachusetts Press, 1992.
God and Man in Contemporary Islamic Thought: Proceedings of the Philosophy
Symposium Held at the American university of Beirut, February 6-10.
1967. Edited With Introduction by Charles Malik. Beirut: American
University of Beirut, 1972. (Centennial Publications)
Iranian Revolution and the Islamic Republic: Proceedings of a Conference.
Edited by Nikki R. Keddie and Eric Hooglund. [Washington, DC]:
Middle East Institute in Cooperation with Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982.
Islam and Democracy: Religion, Politics, and Power in the Middle East.
Timothy D. Sisk. Washington, DC: United States Institute of Peace,
1992. (Perspectives Series)
Islam in a Changng World: Europe and the Middle East. Edited by Anders
Jerichow and Jrgen Baek Simonson. Richmond, Surrey: Curzon, 1997.

Islam in the Political Process. Edited by James p. Piscatori. [London]: Royal-
Institute of International Affairs; Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1983.
Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan. Edited by Gabriel
R. Warburg and Uri M. Kupferschmidt. New York: Greenwood Press, 1983.
Islamic Fundamentalism and islamic Radicalism: Hearings begfore the Subcommittee on Europe and the Middle East of the Committee on Foreign Affairsk House of Representatives, Ninety- ninth Congress, First Session,
June 24, July 15, and September 30, 1985. Washington, DC: U.S.G.P.o. 1985.
The Islamic Impulse. Edited by Barbara Freyer Stowasser. London: Croom
Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, George
Town University, 1987.
Muslim – Jewish Encounters: Intellectual and Modern Politics. Edited
By Ronald L. Nettler and Suha Taji – Farouki. Amsterdam, Netherlands;
Harwood Academic, 1998. (Studies in Muslim – Jewish Relations; v. 4)
The Search for Identity: Ethnicty, Religion and Political Violence, By Yusuf
Bangura. Geneva: United Nations Research Institute for Social Devel- opment. [1994]. (Occasional Paper; no. 6)
Social and Economic Development of Libya. Edited by E.G.H. Joffe and K. S.
Mclachlan. Wisbech, Cambridgeshire, England: Middle East and North
Africa Studies Press; Boulder, CO: Westview Press, 1982.
State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s. Edited by Metin Heper and Ahmet Evin. Berlin; New York: W.De Gruyter, 1988.